قراءات أميّة
فلسفة

موريس مرلوبونتي

تقريظ الحكمة

ترجمه وقدّم له :
محمد محجوب

دار أمية

موريس مرلو بونتي

تقريظ الحكمة

ترجمه وقدّم له :
محمد محجوب

إلى هاشم،

ثانـي ثلاثةٍ قالوا : كيف نُجيبُ الذين يسألون :
«ما تكون هذه - الفلسفة؟»

م.م
1994.7.17

موريس مرلو بونتي
1961-1908

لم تطلْ حياةُ **موريس مرلوبونتي**، فهو لم يعمّر أكثر من ثلاثة وخمسين عامًا، ولكنّ كثافةَ العمل الذي شغله خلال تلك الأعوام، وعمق المسائلِ التي تأدّى إلى معالجتها قد أطالت حضوره في الفكر الفلسفي المعاصر ولاسِيما الفرنسي من جهة والفينومينولوجي عامة من جهة ثانية، وذلك رغم ما اعترى هذا الحضُور من التقطّع أحيانا

وبخاصّةٍ ما كان منه خلال السّنوات التي تلت وفاته[1].

وُلِدَ موريس مرلوبونتي في 14 مارس 1908 بِرُوشْفُورْ-سُورْ-مَارْ (Rochefort -sur- Mer) بفرنسا. وهو من عائلة أنجبت أطبّاء وضباطًا عسكريّين. والتحق مرلوبونتي -إثر دراسة ثانويّة لامعة وناجحة بدار المعلّمين العليا وذلك فيما بين 1926 و1930. وفي سنة

(1) - راجع مثلا : رُونُو بربراسْ (Renaud Barbaras)

De l'être du phénomène, sur l'ontologie de Merleau – Ponty, éd. Jérome [في وجـود الظّاهرة، حـول أنطولوجـيـا مـرلو بونتي] Millon, Grenoble, 1991, Coll. Krisis.

وقد جاء لدى مُفتتح الكتاب ما يلي :

"Le destin de la philosophie de Merleau-Ponty est marqué par l'ambiguïté. Elle fait partie de l'héritage contemporain, elle est fréquemment citée, devenue en quelque sorte classique; et pourtant elle demeure absente. Personne ne l'ignore, mais peu l'ont lue, comme si sa pensée avait la vertu de nous dispenser de l'étudier, comme si elle se résumait à une intuition ou à un style, qu'il s'agirait seulement de reprendre à son compte…"

[«سمـةُ قَدَرَ فلسـفـة مـرلو بونتى هي الالتـبـاس. فـهي بعض الموروث المعـاصـر، وكثيرا ما يستشهد بها إذ أصبحت على نحو ما فلسفة تقليديّة. ومع ذلك فإنّها تظلّ غـائبـةً. لا أحـد يجهلهـا، ولكنّ الذين قـرأوها قلّة، لكأنّ فضيلة فكر مـرلو بونتى أن يعفينا من دراسته، أو لكأنّ ذلك الفكر قابلٌ لأنْ يلخّص إلى حدس أو إلى أسلوب ليس على المرء إلاّ أن يتّخذه لنفسه حدسا أو أسلوبا.»] ص9.

1930 توجّتْ دراستهُ بالنّجاح في التّبريز. ثمّ أدّى واجب الخدمة العسكريّة إثر ذلك صحبة **جان بول سارتر**(Jean-Paul Sartre) وباشر من بعد ذلك التّدرس (سنة 1931) بأحد المعاهد الثّانويّة إلى حدود سنة 1933 حيث انقطع وتفرّغ لتربّص في البحث العلمي لم يلبث بعده أن عاد إلى المعهد الثّانوي وإلى التّدريس من جديد.

وفي سنة 1935 التحق **مرلو بونتى** بدار المعلّمين العليا **بشارع أولْمْ** (Rue d'Ulm) للتّدريس بها كمبرّزٍ «مُعيد» (Répétiteur) حيث اتّصل عمله بهذه الصّفة إلى حدود سنة 1939. ولكنّه دعي تلك السّنة إلى الالتحاق بالفيلق الخامس لجيش المشاة، ثمّ عاد سنة 1940 فدرّس الفلسفة بمعهد **كارنْو**[2] (Carnot) وظلّ بهذه الصّفة إلى سنة 1944 : ولعلّ أهمّ ما تتميّز به هذه الفترة في حياة **موريس مرلو بونتى** هو

(2) ذلك ما يذكره الأب قزافيي تيلّياتْ : Xavier Tilliette في كتابه : Merleau-Ponty, ou la mesure de l'homme éd. seghers, Paris, 1970، ضمن ترجمته لمرلوبونتي، ولكنّنا نشير إلى أنّ معجم **الفلاسفة**، Dictionnaire des philosophes يذكر أنّه درّس بمعهد كندورْسي(Condorcet) من سنة 1940 إلى سنة 1944 بعد أن كان ذكر أنّه إنّما كان بمعهد كارنوا ولعلّ في الأمر سهوا ما.

صداقته مع جان بول سارتر [3].

وفي سنة 1945 ناقش **مرلو بونتي** رسالته لنيل الدكتوراه وتقدّم من أجل ذلك بمؤلّفيه المعروفين : **بنية السلوك** (La structure du comportement)، **وفينومينولوجيا الإدراك** (Phénoménologie de la perception)، فكان له النّجاح الباهر بهما وعيّن بداية من شهر أكتوبر 1945 أستاذا محاضرا بجامعة لِيُونْ (Lyon) الفرنسيّة، ثمّ أستاذا مرسّما في غرة جانفي 1948 بالجامعة عينها. وخلال تلك الفترة عينها أسّس **مرلو بونتي** صحبة **سارتر** مجلّة **الأزمنة الحديثة** (Les temps modernes) وشاركه إدارتها.

وانتقل **موريس مرلو بونتي** إلى **جامعة السّربون** (Sorbonne) سنة 1949 حيث شغل كرسيّ علم النّفس والبيداغوجيا،

(3) أنظر مقال سارتر بعنوان **مولوبونتي** Merleau-Ponty، ضمن كتاب Situations III، ص.ص 141 - 217، وهو مقال أعيد نشره بعد أن صدر أوّل ما صدر ضمن مجلّة **الأزمنة الحديثة**، Les temps modernes في عدد خاصّ بعد وفاة مولوبونتي، بتاريخ أكتوبر 1961. وقد وردت في هذا المقال الجملة المعبّرة التّالية : « A mon avis, cet fut le moment le plus pur de notre amitié [و«في رأيي فقد كانت تلك الفترة أصفى فترات صداقتنا»]، ص : 145.

ثم انتخب بدعم من مَارْسيَالْ ڤيرُو (Martial Guéroult) للتّدريس بمجمع فرنسا (Collège de France) وذلك، أواخر سنة 1952[4]، فألقى بهذا المجمع درسه الافتتاحي[5] الذي نُشر من بعد ذلك تحت عنوان «**تقريظُ الفلسفةِ**» (Eloge de la philosophie) والذي نقترحُ ترجمةً له ضمن هذا الكتابِ بعنوان : **تقريظ الحكمة**، وسنأتي إلى تعليل ذلك فيما بعدُ[6].

في هذا السّياق تحصل تدريجيّا قطيعة مرلو بونتي عن جان

(4) وتجدر الاشارة إلى أنّ مرلو بونتي قد خلف -على هذا الكرسي- لاڤال (Lavelle)، ولُورُوَا (Le Roy)، وبرڤسُونْ (Bergson) وهو ما حدا به إلى تحليل أهمّ مقاصد تفكيرهم ضمن الدّرس الافتتاحي المشار إليه.

(5) ألقي هذا الدّرس يوم 15 جانفي من سنة 1953.

(6) أنظر فيما يلي : التّقديم، ص.ص :11 إلى 18.

بول سارتر[7] **وعن سيمُون دِي بُوفْوَارْ** (Simone de Beauvoir) :
سيلقي سارتر على هذه القطيعة أضواء تجلي ما تخلّلها من سوء الفهم والالتباس ومن المواعيد التي أخطأها الاثنان معا. سيقول مختتما مقاله الذي أشرنا إليه أعلاه : «ليس ثمّة ما أختم به كلامي إلاّ أن أقول إنّ هذه الصّداقة الطويلة التي لم تنعقد ولم تنفرط والتي تحطّمت ساعة قاربت أن تولد من جديد أو قاربتْ أن تنكسر، تظلّ في نفسي كجرح لا يندمل أبدا.»[8]

---

(7) نشرت المجلّة الأدبيّة، الصّادرة بباريس، Magazine littéraire N° 320, Avril 1994)، «رسائل القطيعة بين سارتر ومرلو بونتي» ويمكن أن نقرأ في بعضها ما ترجمته : «لستَ فيلسوفا يامرلو، ولا أنا ولا ياسبرز (ولا أيّ شخص آخر). فالمرء يكونُ «فيلسوفًا» عندما يموتُ ويردّه الباقون إلى بضعة كتب (...) لم يكن درسك بمجمع فرنسا مقنعا أبدا، إذا كنت تأمل منه تعريف الفيلسوف...» (رسالة سارتر إلى مرلوبونتي، ص. 71). كما يمكن أن نقرأ في ردّ مرلوبونتى ما ترجمته : «...لم أكن في حاجة أبدا إلى أن أفصل الفلسفة عن العالم حتّى أبقى فيلسوفا، ولم أعمد إلى ذلك أبدا. لابدّ أنْ تكون قد استمعت إلى الدّرس الافتتاحي بكثير من التّجنّي حتّى تفهمهُ كما فهمته...» (رسالة مرلوبونتي إلى سارتر، ص. 76).

(8) ج.ب. سارتر، مقال : مرلوبونتي، أنظر معطيات الهامش رقم 3.

في شهر ماي من سنة 1961، توفّي موريس مرلو بونتى فجأة :

«في الغرفة التي تهالك فيها فجأة ذات مساء من شهر ماي سنة 1961، كتابٌ مفتوح -لم ينفكّ أبداً يراجعهُ- يشهد على آخر أعماله : كتاب **انكسار الضوء** (La droptrique). لقد ظلّت حياة الفيلسوف، حتّى نهايتها، تغذّى عنده السّؤال الذي كانت كتاباته تجيب عنهُ دوما إجابات جديدةً : ما هي الرّؤيةُ؟ إذا كان ثمّة من أثر ظلّ دائما مشدوداً إلى سؤاله الأولّ، فذاك الأثر هر أثره هو.» [9]

(9) كلودْ لوفورْ : Claude Lefort، أنظر مقاله بعنوان : **Maurice Merleau-Ponty**, in Histoire de la philosophie, Gallimard, Paris, Coll. La Pléiade, Tome III : p. 692.

أعمال مرلو بونتي
حسب ترتيب صدورها الزّمني

1942 - بنية السلوك

La structure du comportement, Gallimard, Paris.

1945 - فينومينولوجيا الادراك

(*) لا نشير في هذه القائمة إلاّ إلى أهمّ الآثارو ولاسيما الكتب. أمّا فيما يتّصل بالمقالات وما دون ذلك من الكتابات الصحفيّة والأحاديث الاذاعيّة، فنحيل على «بيبليوغرافيا موريس مرلوبونتي» التي أعدّها ألكسندرْ مترْو : Alexandre Métraux, Bibliographie de Maurice Merleau-Ponty, in **Merleau-Ponty ou la Mesure de l'homme**, par Xavier Tilliette, Ed. Seghers, Paris 1970, pp. 173 à 186.

ومن جهة أخرى، وفيما تعلّق ببيبلويوغرافيا الدّراسات التي ألفت حول فكر مرلوبونتي، فانّا نحيل على ببليوغرافيا ألكسندر مترُو، التي تقدّم ذكرها، ونحيل بالاضافة إلى ذلك على البيبلوغرافيا التي أعدّها رُونو برْبراسْ، آخر كتابه : **De l'être du phénomène, Sur l'ontologie de Merleau-Ponty** بين صفحتي 370 و374 وعلى بيبلوغرافيا ثانية -أرشدنا إليها كتاب بربراسْ هذا، وهي لـ : س. **دليفوياتسيس** : S. Delivoyatsis, **La dialectique des phénomènes**, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987.

Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris.

1947 - الانسانويّة والرّعب

Humanisme et terreur, Gallimard, Paris.

1948 - المعني واللاّ معنى

Sens et non sens, Gallimard, Paris.

1953 - تقريظ الحكمة

Eloge de la philosophie, Gallimard, Paris.

1955 - مغامرات الجدليّة

Les aventures de la dialectique, Gallimard, Paris.

1956 - مشاهير الفلاسفة

Les philosophes Célèbres, Gallimard, Paris.

1960 - علامات

Signes, Gallimard, Paris.

أعمال نشرت بعد موته

1964 -المرئي واللاّ مرئي

Le visible et l'invisible, Gallimard, Paris.

1964 - العين والرّوح

L'œil et l'esprit, Gallimard, Paris.

1969 - نثر العالم

La prose du monde, Gallimard, Paris.

تقديم الكتاب :

«سقراط بن سُفْرُنيسْقُوس،... اشتغل بالزّهد ورياضة النفس وتهذيب الأخلاق، وأعرض عن ملذات الدّنيا واعتزل إلى الجبل وأقام في غارٍ به، ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان، فثوّروا عليه الغاغة، وألجأوا ملكهم إلى قتله. فحبسه الملك ثمّ سقاه السّمّ ؛ وقضيّتهُ معروفة...».

الشّهرستاني،

الملل والنّحل

1- تقريظ الفلسفة، تقريظ الحكمة.

ثمّة فرق جوهريّ بين أن يستقرّ الالتباسُ بفلسفة ما ، يلتبس بها فتلتبس، وبين أن يكون الالتباس منها بمنزلة الرّوح المقارن والكيفيّة الملازمة. ثمّة فرق جوهريّ إذن بين فلسفة التباس (Une philosophie

(de l'ambiguïté) وفلسفة ملتبسة (Une philosophie ambigüe).

فهل إلى ذلك كان يشير **موريس مرلو بونتي** عندما أكّد -في ضرب من التبرّئ : «لمْ أقل أبداً إنّي سأعمل فلسفة التباس[1]؟ لا شكّ أنّ هذه القولة إنّما هي ردّة فعل أمام سمعة أخذت تستمكن في اتّجاه تكريس صاحبها فيلسوفا للالتباس : لذلك تزامنت مع صدور كتاب **ألفونسْ دي فايلهانسْ** (Alphonse de Waelhens) سنة 1951، وهو كتاب يثبّت هذا المنْحى في النّظر إلى صاحب **فينومينولوجيا الادراك**، فكان عنوانه : **فلسفةُ التباسٍ، وجوديّة موريس مرلو بونتي** (Une philosophie de l'ambiguïté : l'existentialisme de

(1) "Je n'ai jamais dit : je vais faire une philosophie de l'ambiguïté"

راجع في هذا الصّدد كتاب **«معرفة الانسان في القرن العشرين»**
La Connaissance de l'homme au XXe siècle, éd. de la Baconnière, Neuchâtel, 1952, p. 221.

وقد اطّلعنا عليها أوّل الأمر ضمن مقال للسّيد دُونيس بْواسُّو، Denis Boisseau, Merleau-Ponty et l'ambiguïté (مرلو بونتي والالتباس)، in **Les études philosophiques** 1992, N° 2, p. 229.

(Maurice Merleau-Ponty[2] ولكن لاشكّ كذلك أنّ الالتباس عنصر الفلسفة -مهما تبرّأ منه مرلو بونتي- «فأمارةٌ (من أمارات) «الفيلسوف» (عنده) «روحُ الالتباس»، حسُّ الالتباس وحتّى حاسّة الالتباس، تختصّ به ويختصّ بها في عين الوقت الذي قد يهمّ فيه «الحسّ السليم» بالتغافل عنه، وفي ذات اللّحظة التي نعتقد فيها أنّنا قد أتينا عليه «رصدا» و«موضعة» و«رفعا» : «يتحدّث كلّ النّاس عن الالتباس كما لو كان ثمّة مستوًى واحدٌ من الالتباس. ولكنّنا نجلي الالتباس، فمتى أجليناهُ ورفعنا الالتباس عن نقطة مّا، رصدناه وموضعناهُ. ولكنّه يعود فيظهر من جديد بعد ذلك بقليل»[3] وأمارة (ثانية من أمارات) الفيلسوف عنده «إيثار البداهة» والميل إليها والبحث عنها في زمن قد يعتقد فيه أنّ وقت «الوضوح والبداهة» قد ولّى وانقضى.

ولكنّ أمارة الآمارات التي إنّما بها يكون الفيلسوف فيلسوفًا، تلازم حبّ البداهة وروح الالتباس لديه : فأين المدخل إلى الفيلسوف

(2) وتجدر الاشارة إلى أنّ هذا العنوان قد وسمَ به من قبلُ السّيد فرديناندْ ألكيي (Ferdinand Alquié) مقالا له عن مرلو بونتي صدر بمجلة «**Fontaine**»، المجلّد XI، العدد 59، لسنة 1947، ص.ص : 47 إلى 70.

(3) راجع : La Connaissance de l'homme au XXe siècle ص. 227.

ساعتها؟ وأين مقامه ومستقرّه؟ أهجاءٌ للفلسفة أم تمديح؟ أتحسينٌ لها أم تقبيح؟ فليس لنا من بديل عن الوقوف بصميم هذه الإمّية عندما يتعلّق الأمر بقراءة الدّرس الافتتاحي **لمرلو بونتي** وعندما يتعلّق الأمر بأن نتوقّع من قراءته أن ينقلنا إلى الأفق الأكاديمي لمجمع فرنسا، فلا ينقلنا إلاّ إلى حيثُ عرجُ الفيلسوف.

ومع ذلك فانّ صاحب الدّرس قد أراد لدرسه نصرة الفلسفة، فجعله «قولا جميلا» فيها « ευλογια »، «Eloge». لابدّ للمرء أن يدرك مافي عبارة : «Eloge de la philosophie» من الاستفزاز والرّقاعة. لا بدّ له أن يدرك ما فيها من المكر والاصرار. قال **ج.ب. بنتاليسْ** (J.B. Pontalis) «لقد بُهتُّ بسماع **مرلو بونتي** يطالب... خلال السّنوات الآخيرة من حياته بمكان للفيلسوف هو لا محالة مكان يعسر تعيينه له ولكن لا يمكن إنكاره عليه. وإنّ العنوان الذي وسم به درسه الافتتاحي بمجمع فرنسا، من بعد أن ألقاه، ليس عنوانا أكاديميّا على الاطلاق : فهو السّخريّة الهادئة بل هو السُّخريّة السّقراطيّة للتّقريظ في تلك الأيّام التي كانت تقرع فيها آذاننا أسئلةٌ : لماذا الفلاسفة؟». [4]

---

(4) راجع مقاله : "Présence entre les signes, Absence, in l'Arc, 4e trimestre, 1971, N° : 46, p. 58.

قد نهمّ بترجمة عبارة «Eloge» انطلاقا من مستويات مرجعيّة متعدّدة : المدح والهجاء، التّشريف البروتوكولي، الثناء المعترف بالجميل، الإطراء المغالط، التملّق والتّزلّف، وهي كلّها -عبارات ومستويات، امكانيات دلاليّة متفاوتة الحظّ في إعطاء المعنى المطلوب. ومع ذلك فإنّ «خطبة الاستهلال» أو الدّرس الافتتاحي الذي ألقاه **موريس مرلو بونتي** إنّما يندرج على نحو تقليديّ ضمن إطار عادات المجمع وتقاليد ما يلقى فيه من الخطب بحسب مفاصلها ومضامينها التي ظلت هي هي تقريبا منذ 1551 حيث قال **بيارْ دُو لاَ رَامي** (Pierre de la Ramée) :« أمران ينتظرهما منّي كلّ واحد فيكم بمناسبة هذا الدّرس الافتتاحي : أن أشكر أوّلاً أولئك الذين يعود إليهم فضل مجيئي، وأن أقدّم -بعد ذلك- عرضا عن المنهج الذي سأتّبعه في انجاز المهمّة التي أوكلت إليّ».[5]

فخطاب **مرلو بونتي** لا يخرج عن هذا «الجنس» الذي تحدّدت موضوعاته وعناصره منذ ما يزيد عن القرون الأربعة، أو هو على الأصحّ لا يقصد بالضّرورة إلى الخروج عنه رغم ما فيه من مظهريّة، مظهريّة الـ « ἐπίδειξις ». فإلى جانب المظهر ثمّة تقديمٌ جدّيٌ

(5) عن بيارْ هادُو، Pierre Hadot, Leçon inaugurale au Collège de France, le 18 Février 1983, éd. Collège de France, 1983, p. 5.

لخلاصة تجربة كاملة من التّفكير ومن التّعاقب على التّفكير، يهدف إلى تجاوز التّشريف بتأسيس ضرورة الفيلسوف وضرورة الفلسفة على شيء آخر غير عرضيّة الشّرف الذي ينالهما على كرسيّ المجمع. لذلك لاشكّ أنّ في تمجيد الفلسفة ومناصرتها رقاعة موصوفة واستفزازا صارخا قد يرجعان إلى كون الفلسفة قد باتت أمرا تجاوزه الزّمن، فكيف لنا بمواصلة مُناصرتها؟ إنّ ترجمة عبارة«Eloge de la philosophie» **لابدّ** أن تأخذ بعين الاعتبار ضرورة إعطاء المفعول المفارق، مفعول الصّدمة، الذي ينتج عن القول في الفلسفة على جهة المناصرة.

مناصرة الفلسفة قد كانت زيّنت لصاحبها أن يركب دوار الوقاحة، فالقسوة، وأن يزهد في الموجود، إلى نفسه[6]. بحثا عن عدل وعن خير غير الذي يجري منهما.

شديدة الإيحاء هي الوضعيّة التي يمثّل بها **مرلو بونتي** عسر الاضطلاع بالفلسفة عندما يذكّر **بسقراط** السّاخر، فيرفع سخريّته تلك إلى سخريّة كلّ فلسفة، وحين يذكّر **بسقراط** المتّهم، فيتّهم به كلّ فلسفة، وحين يذكّر -أخيرا- بتحدّيه قضاته إذ يراود قساحتهم فإذا قساحتهم قساحة كلّ مدينة على الفلسفة : «ثمّة ما يدعو إلى التخوّف

(6) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :78.

من أنْ ينكر زماننا هو أيضا الفيلسوف في حدّ ذاته وأن لا تكون الفلسفة مرّة أخرى الاّ دخانا في هذا الزّمان».[7]

إنّ مناصرة الفلسفة -وهي المناصرة التي تعنى بها خطبة الاستهلال- إنّما تعاند زمنا شبيها بزمن **سقراط** («زماننا هو أيضا»)، له خاصّتــه وعامّته وله سفسطائيّوه وساستــه. لذلك فإنّ **مرلو بونتي** حريص على إحياء سخريّة **سقراط** في ثنايا التّقريظ الذي تفرضه عليه تقاليد المؤسّسة، وهو بذلك فقط قادرٌ فعلا على الدّفاع عن الفلسفة : «ما الحيلة إذا تعذّر الدّفاع وتعذّر التّحدّي؟ أن نتكلّم فنجعــل الحريّة تُستشفّ من وراء الاحتــرام، أن نحــل عقــدة الحقد بالابتسامة. فياله من درس لفلسفتنا التـي ضيّعت بمأساويّا ابتسامتها!»[8]

لكلّ ذلك نقترح إعطاء العنوان : «Eloge de la philosophie» بعبارة «تقريظ الحكمة»، تذكيرا بزمان لم يكن فيه الحديث عن الفلسفة -فضلا عن الانتصار إليها أو مناصرتها- من المهامّ الميسورة : فلعلّ تقادم العهد «بالحكمة» كفيل بجعل تسمية الفلسفة باسمها أقرب إلى

(7) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص : 79.

(8) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص : 76.

حمل المتقبّل على إنكارها، لما يجده فيها من المعاندة السّاخرة، ما دام صاحب التّقريظ لا يجد حرجًا في «تقريظ» الموتى، ومادامت الحكمةُ العجوز لا تستحي أن تُراود القريض! فمثل هذا المفعول، مفعول المفارقة، هو المطلوب لدى العنوان.

لقد وضع **مرلو بونتي** عنوان درسه الافتتاحي بعد أن ألقاه، وبعد أن استجاب به إلى مقتضيات تمفصل الخطاب لدى تقاليد مؤسّسة راسخة ومرسّخة. لذلك فانّ إلحاق العنوان بذاك الدّرس انّما يروم إلى توجيه التقبّل وجهة قد لا تفي بها الصّفة الموضوعيّة للدّرس الافتتاحي. فليكن للفلسفة وهي ما هي غُبنًا وريبةً واتّهامًا، وهي ما هي وضعا قلقًا يستبيحُه كلّ ذي حاجة في النّفس، وهي ما هي من الوقوف دائما على شفا الحفر وأحراف الهاويات، وهي ما هي من الوشك الدّائم على الهلاك، فليكن للفلسفة اليوم إذ يخرجها المحبّ «حكمة»، ثم يزيد فينظمها وينظم لها «تقريظا للحكمة»، فليكن لها ما به تطاول الغبن وتستخفّ بالرّيبة وتتحدّى الاتّهام، وليكن لها في عين ذلك ما به تستقبل خفّة الطّفل لا يأبه بخطر الحفر ودوار الهاويات؛ نعم! تقريظ الحكمة تقريظا، وليكره الكارهون!

2- إيثار البداهة وروح الالتباس

«أمارة الفيلسوف أنّ إيثار البداهة وروح الالتباس عنده يتلازمان تلازمًا».[9] ولعلّ التّلازم هو الأمارة الحقيقيّةُ التي يشير إليها **مرلو بونتي** لدى مفتتح **التّقريظ** : فإنّ اختلال التّلازم إذا ما كان اقتصارا على الالتباس تأدّى إلى **المشكل** (équivoque)، وإنّ اختلال التّلازم إذا ما كان اقتصاراً على البداهة والوضوح تأدّى إلى الوثوقيّة ولو كانت وثوقيّة العلم. لذلك لا يتقوّم الفيلسوف بأحدهما بل يتقوّم بكليهما في «حركة لا تنفكّ تأخذه من المعرفة إلى الجهل ومن الجهل إلى المعرفة»[10].

تلك صورة الفيلسوف التي تفتتح كتاب **التقريظ** وتوجّه مسار القول فيه وترسم مفاصل القسم الأوّل منه على نحو ومفاصل القسم الثّاني منه على نحو آخر : فصورة الفيلسوف بما هو المضطلع بالبداهة والالتباس وصورةُ الفلسفة بما هي مجال هذا الاضطلاع وحقيقة هذا التّلازم، هما اللّتان يتولىّ كتابُ **التّقريظ** استقراءهما في مختلف المواقف التي يمثّلها أسلاف **مرلو بونتي** والمواقف التي يمثّلها ماضي

---

(9) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :41.

(10) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :42.

الفلسفة وحاضرها : فكتاب **التّقريظ** قسمان كبيران -اذا ما استثنينا منه مدخله البروتوكولي،، يمتدّ أوّلهما إلى غاية الصفحة 41 من نشرة **قاليمار** (Gallimard) * ويحفل بالتّحقّق من صورة الفيلسوف لدى أسلاف **مرلو بونتي** بمجمع فرنسا : **لافال، لوروا وبرقسون**. وأمّا القسم الثّاني من التّقريظ فيمتدّ إلى نهاية الكتاب ويحفل باستعراض صورة الفيلسوف وبالتّحقّق من معنى الفلسفة لدى وجوه الفلسفة التّقليديّين وفيما يظهر من التّشكّل الحالي «للمشهد الفلسفي».

هكذا ينتظمُ **التّقريظ** «فحصًا استقرائيًا[11] لبعض الفلاسفة؛ ولكنّ هذاالإستقراء، لمّا كان يتمّ وفق إحداثيّة التّلازم بين إيثار البداهة وروح الالتباس، فإنّه إنّما يُطلق موقفا تأويليًا وعمليّة قراءة قد لا تقصد إلى المطابقة بين قصد الفيلسوف الحقيقيّ، وما حدّده له **مرلو بونتي** كجوهر، بقدر ما تريد أن تجد في ذلك الجوهر افتراضا ينهض على أساسه قصد كلّ فيلسوف حقيقيّ. لذلك لا تبدو حقيقةُ الفيلسوف فيما يقول، بقدر ما تبدو ماثلة في شرط إمكان ما يقول، ممّا قد لا يكون صريحا في عبارته، واضحا في متصوّره : وكيف نفهم على غير

(*) أي إلى الصفحة : 71 من ترجمتنا هذه.

(11) أنظر المجلة الأدبيّة : ;Le **Magazine littéraire**, N° 320, Avril 1994
Lettre de M. Merleau-Ponty à Sartre en date du 8 Juillet 1953, p. 76.

هذا الوجه ما ينتهي إليه **مرلو بونتي** عقب استعراض كلّ حالة من الحالات «التجريبيّة»[12] من التّنبيه إلى أنّ الفيلسوف قد لا يكون قال، وإلى أنّ ما ننسبه إليه إنّما يُساوقُ تفكيره أو أنّه ليس غريبا عنه، أو أنّه شرطٌ ضمنيٌّ له؟

لدى نهاية «قراءته» لفلسفة **لافال**، يقول **مرلو بونتي** : «لعلّ جوهر فكر السّيد لافال قد تمثّل في أنّ انتشار الزّمان والعالم هو عين استيعابهما في الماضي. ولكنّ ذلك يعني أيضا أنّنا لا نتجاوزُ العالم الاّ بالدّخول فيه وأنّ الرّوح، في حركة واحدة، يستعملُ العالم والزّمان والكلام والتّاريخ فينفث فيها معنى لا يبلى. فلعلّ وظيفة الفلسفة ساعتها أحقُّ بأن تتمثّل في تسجيل مرور المعنى هذا، لا في اعتباره أمرا مقضيًا. مثل هذا الأمر لم ينطق به السّيد **لافال** في أيّ موضع. ولكنّه يبدو لنا أنّ فكرته عن وظيفة مركزيّة للحاضر الزّمني إنّما كانت تثنيه عن فلسفة متلّفتة إلى الوراء، تحوّل مسبّقا العالم والتّاريخ إلى ماضٍ كلّي»[13] فإذا انثنى السّيد **لافال** عن مفهوم للفلسفة يلفّتها إلى الوراء، فإنّه لم يصرّح بذلك، ولكنّ فكرته عن مركزيّة الحاضر تفرض

(12) المرجع السّابق عينه.

(13) أنظر نهاية استعراض لافال، ضمن **التّقريظ**، ص :46.

عليه مثل هذا الانثناء، تماما مثلما أنّ وظيفة الفلسفة باعتبارها تسجيلا لمرور المعنى «أمر» لم ينطق به **لافال**، ولكنّه «أحقّ» بأن ينطق به هو من أن ينطق باعتباره من المقضيّات. إنّ مثل هذه القراءة إذن لا تفرض معنى على النّصّ الذي تقرأ، ولكنّها تعمد إلى ترتيب دروس «ممكنة» عنه، لئن لم تكن منه «بالإنسال» فإنّها منه «بالتّبنّي». مقول الفلاسفة إذن ليس المقروء منهم، أو هو لئن كان المقروء فمن جهة ما يحفّ به ممّا لا تناقض في استقرائه معه. إنّ ما يتعلّق به الأمر لدى **مرلو بونتي** ليس الكشف عن حقيقة الموقف الفلسفي لدى هذا الفيلسوف أو ذاك وإنّما هو مساكنته الفضاء الذي يسمح بقوله هو وبغيره من الأقوال : مهمّة القراءة إذن مهمّة تعميريّة، وإنّها لتصدر عن موقف تشكيليّ يصطنع فضاءه ويعمّره في آن. بذلك ينهض للقراءة مفهوم تشكيليّ لا يعمدُ إلى ابراز الفجوات التي تفصل بين الفلاسفة بل يعمد إلى إتاحة فضاء تعمّره أقوال لئن لم تكن متّفقةً، فلا أقلّ من كونها «ممكنةً معًا». إنّ فرديّة الأقاويل الفلسفيّة ليست مدخلاً إلى انقطاع بعضها عن البعض الآخر ولا إلى ضربٍ من الغربة المعمّمة فيما بينها. فثمّة، لدى **مرلو بونتي**، شيءٌ منْ نظريّة للاتّفاق الأساسي، والاختلاف الفعلي، معا : وذلك هو -فيما يقوله

مرلو بونتي- «الإلتباسُ السّليم»[14] : الالتباس السّليم هو الذي يعدّلُ البداهة فيعدل بها عن أن تكون وُثوقا واستسلاما إلى اليقين، وهو الذي تعدّله البداهة فتعدل به عن أن يكون ضربا لكلّ يقين. لذلك تتبلور كلّ فلسفة -في منظور قراءة **مرلو بونتي**- هيئة مزدوجة الوجه هي مثلا هيئة تنتظم في آن «صفاء العزم على الوجود بغير تحفّظٍ»[15]، و«تحفّز علاقتنا به»[16] وهي مثلا، هيئة تنتظم في آن «مظهرا أوّليًا من البرڤسونيّة»[17] أساسه نظريّة إيجابيّة في الحدس تقتضي «اللّه وفرة» وتقتضي «الوعي الكوسمولوجيّ وفرة» وتقتضي «الدّيمومة وفرة»،[18]

(14) "...J'ai essayé de dire que l'équivoque, c'est la mauvaise philosophie, et que la bonne philosophie est une ambiguïté saine, parce qu'elle constate l'accord de principe et la discordance de fait du soi, des autres et du vrai" : «لقد حاولت أن أقول إنّ المشكل هو الفلسفة الرّديئة، وإنّ الفلسفة الحسنة انّما هي التباس سليم لأنّها تعاين الاتّفاق المبدئي والاختلاف الفعلي بين الذات والآخرين والحقّ» : (من رسالة مرلو بونتي إلى سارتر، معطيات الهامش 11، ص. 76).

(15) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :42.

(16) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :45.

(17) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :47.

(18) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :49.

ومظهرا هو «أحسن ما في البرڤسونيّة»[19] يقتضي الفيلسوف «بما يحيّرنا فيه من اللّين الحرُون والاقبال المهموم والحضور الذي يدقّ عن أن يحسّ به».[20] ذلك ما يمكن استقراؤه من خلال استعراض **مرلو بونتي** للفلسفة البرڤسو نية ضمن **التّقريظ** : فانّ التقاء **برڤسون** في الدّرس الافتتاحي يتمّ ضمن نفس إطار التقاء **لويس لافال**، أي ضمن مجهود يتحقّق من أنّ المواقف الفلسفيّة **لبرڤسون** تعاضد تعريف الفيلسوف بتلازم البداهة مطلوبا والالتباس روحًا : فتصوّراتُ **لويس لافال** تبدو غير مفضية إطلاقا إلى اقتران البداهة والالتباس، بل هي «نقيّة» في إقبالها على الوجود لا يخالطها في ذلك شكٌّ ولا يحتفر سبيلها إليه أيٌّ سلبٍ من سلوب الالتباس : وليس ذلك في الحقيقة إلاّ مظهرا، فانّ هذا الاقبال الذي للفيلسوف على الوجود أو على اللّه ليس بما يظنّ فيه من الإيجاب الصّرف، إذ ليس بمقدور الأنا المنفعل والمتأثّر أن يعرف اللّه، فلا يُتاح له التّسليم به إلاّ بأن يغادر نفسه إلى موقف الإيمان : فعلاقتنا «الفكريّة» باللّه علاقة مسلوبة، أو هي علاقة باللّه «حسب

(19) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :69.

(20) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :71.

العالم»[21] تجعل منه كائنا مستغلقًا علينا، وحاضرا إلينا على جهة ذلك الاستغلاق عينه. فإذا استنتج **مرلو بونتي** أنّ علاقتنا بالوجود تظلّ -لدى **لافال**- منخورة بسلبين اثنين، فانّه يعني بهما سلب التّفكير في الله أي اختصار علاقتنا به في الايمان من جهة وسلب حضوره إلينا أي اختصاره في ضربٍ من حضور الغياب ما دام الله مستغلقا علينا حتّى في حضوره إلينا.

كذلك الأمر لدى استعراض الفلسفة البرڤسونيّة من جهة معاضدتها لتعريف الفيلسوف بتلازم البداهة والالتباس. غير أنّ مثل هذا التّعضيد إنّما ينكشف لمن يتجاوز ما يتبادر إليه من مظاهر البرڤسونيّة السّطحيّة[22] لذلك تنحصر الفترة الأولى من قراءة **برڤسون** في حدود مظهر من مظاهر البرڤسونيّة، لعلّه أقربها إلى العين، ولكنّه فيما ينبّه إليه **مرلو بونتي** «ليس المظهر الوحيد وليس المظهر الأجدر»[23]. لذلك أيضا كان لا بدّ من الانتباه إلى أنّ الحوار مع **برڤسون** -وهو الحوار الذي ينطلق منذ الصّفحات الأولى من

---

(21) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :45.

(22) «ما نقوله هاهنا لا يظهر إلاّ متى تجاوزنا من البرڤسونيّة مظهرها الأوّل»، **التقريظ** ص :47.

(23) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :50.

التّقريظ، يمرّ في الحقيقة بمرحلتين، وينزّل **برڤسون** بمقامين اثنين، أوّلهما لا خير فيه، إذ لا التباس فيه، لا سلب لا اختلاف : فكلّ ما فيه إيجابيّة الفلسفة في تمسّكها بالاتّصال والتّطابق، وكلّ ما فيه الوفرةُ والامتلاءُ. وأمّا المقام الثاني فهو المقامُ الذي تمتدّ فيه الفلسفةُ على قدر عمل السّلب وحضوره فيها وعلى قدر معاشرة الاشكالي والملتبس لها.[24]

علينا إذن أن نقيس المسافة التي تفصل بين المقامين : المقام اللاّفلسفي للحدس، فالمقام الفلسفي له. لذلك يتعيّن أن نكشف عن الحدس مفهوما إيجابيًا يقصي كلّ عمل للسّلب : فالدّيمومة بقاءٌ للآن وحفظ، وتراكمٌ للآن على الآن : إنّها اضطلاعٌ بحاضر الزّمان على نحو يتحوّل فيه من مجرّد بُعد من أبعاده الثّلاثة إلى ديمومة البعد الحاضر. ولكن ما الذي لا نخسرُ بإدامة الحاضر تلك؟

والوعي الذي ترتبط به الحياة، إنّما يتحوّل إلى شيئيّة كوسمولوجيّة وافرة ليست إلاّ وفرة الوعي الذي هو في الأصل ومنذ

---

(24) «فإذا كان برڤسون يريد أن يتخلّص من المشكلات التقليديّة، فما ذاك لكي يقصي المشكليّ من الفلسفة، وإنّما لكي يبعثه فيها من جديد»، **التّقريظ**، ص : 51.

البداية وعينا. وفرة الوعي، إذن هي وفرة وعينا -أصلاً، إذ هو نموذج الكون، فيظهر أوّلا كائتلاف داخلي[25] هو رسم كلّ ائتلاف خارج عنّا[26] أو يظهر كارتسام للذّاكرة وحكاية لها في المادّة، أو يظهر أخيرا كمحاكاة من الحياة للوعي، وهل كان الوعي إلاّ اكتناز الائتلاف الأصلي الذي هو، منذ البداية، فينا؟

كذلك شأن الإله، فإنّه يظلّ إله التّجربة الصّوفيّة، ويظلّ على قدر من الامتلاء من ذاته، بحيث لا يمكن أن تكون الإرادة التي فيه تعبيرا عن أيّ شكل من أشكال الحاجة أو السّلب : حقيقته هي القوّة، طبيعته هي القوّة، ولذلك كان جوهره هو الامتلاء : «فلقد بلغ الفكر الإلهيّ، أو الإرادة، كما يقول **برقسون**، من جمام ذاته ما يعسرُ معه أن نجد فيه فكرة اللاّ وجود : «سيكون ذلك وهنا لا يتماشى مع طبيعته الّتي هي قوّة»»[27].

امتلاء الدّيمومة من الحاضر حتّى تبلغ **الجُمام**، وامتلاءُ الوعي

(25) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :52.

(26) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص : 47، حيث يقول مرلو بونتي : «أفلم تتمثل بحوث برقسون اللاّحقة في أن تلقى في الأشياء الأخرى... عين الائتلاف الفعلي الذي كانت كشفت عنه أولاً فينا نحن؟».

(27) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :49.

الكوسمولوجيّ من الحياة ومن المادّة حتّى يبلغ إلى الائتلاف بهما والتّماهي معهما، فإذا بنية الوعي هي بنية الأشياء الأخرى، **وذلك هو الجمام**، وامتلاء اللّه من ذاته على نحو لا يكون به منه حاجةٌ إلى العالم إطلاقا، **وذلك هو الجُمام** فما الفلسفة ساعتها؟ وما الذي يمكن أن يبقى منها وهي الشّوقُ والحبّ والبحث والتّوتّرُ والدّهشة والشّكّ؟ ما الذي يمكن أن يبقى من الفلسفة وللفلسفة في إطار من الامتلاء المعمّم؟ وكيف يمكن أن يتحدّد الحدسُ باعتباره هو كلمة **برقسون** الدّالّة على التّفلسف؟

تحديد مفهوم الحدس، إنّما هو من اقتضاءات إطار الامتلاء الذي كنا نشير إليه. لذلك لا يمكن أن نجد فيه أيّ تعبير عن حضور ما للسّلب أو للالتباس : بل الحدس مطابقة واتّصال، بما في هاتين العبارتين من الإشارة إلى الدّلالة الصّوفيّة لهما، ولا سيما إلى كون المعرفة إنّما تحصل عن مباشرة لا عن توسّط ما. فإطار الامتلاء لا يمكن أن يسمح بغير مفهوم معرفة يقصي كلّ وجه من وجوه التّباعد والمسافة بين العارف والمعروف. لذلك لا يمكن للحدس إلاّ أن يندرج في مفهومي المطابقة والاتّصال : إطار الحدس هو إطار جُمام الدّيمومة وامتلائها من الحاضر الذي لا ينقضي، لذلك فإنّ المطابقة ليست رياضةً ولا ارتياضًا، ليست مقاربة تتدرّج في الزّمان أو يندرج الزّمان بالنّسبة

إليها كأفق من آفاق معاشرة المعروف وتعلّمه : فالمطابقةُ اتّصال، وهي -كاتّصال- تقصي كلّ امكانيّة للانفصال، وكلّ امكانيّة للفراغ : هكذا ليس من شأن الفلسفة أن تعنى بالفراغ، ليس من شأن الفلسفة -**بما هي حال شبه إلهيّة**- أن تُعنى بالفراغ.

إنّ تعريف الحدس بالمطابقة والاتّصال في إطار من الامتلاء، لا يمكن أن يحافظ على الفراغ مفهوما موضوعا للفلسفة. فالفراغ هو اللاّشيء، وهو لذلك مرتبط «بالعدم»، «باللاّ وجود »، و«بالفوضى»[28]، وهو لذلك أيضا ليس إلاّ تصنّعا للفكر أو ضربا من ضروب مغالاته يخلع بها وجوداً ما على الفراغ. ولكنّ هذا الوجود يظلّ صوريّا لغويّا : فالفراغ تعبير عن فجوة بين المنشود والموجود، وصياغة للقطيعة التي بين ما نريد أو ما ننتظر وما نجد. ولعلّ هذا الفراغ غير قابل للامتلاء بغير الضّحك، فانّ تعريف الضّحك هو أنّه تعمير الفجوة المفاجئة، وأثر مباغتة الزّمان لنا بأنّه انقطع وكنا ننتظر أنّه يتّصل.

فالفراغ لعبةٌ نتعاطاها، وإنّنا لنضحك منه. ليس الفراغ حقيقيًا إذن! ولو كان كذلك لواجهنا به العدم الحقيقيّ، من خلال تجربة «القلق». ولكنّنا مع **برقسون** راسخو الأقدام في الوجود. ولأنّنا

(28) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :49.

راسخوها، فإنّنا نُصرّف العدم و الفراغ متى شئنا وكيفما شئنا.

الفراغ اصطناع. أمّا موضوع الفلسفة الحقيقيّ فهو وفرةُ الوجود لا فراغ العدم : لذلك، فإنّ «الاتّحاد» بالأشياء أو الذّوبان فيها، وارتسامها فينا وانتقاشها، ليست إلاّ وجوها من بساطة الارتباط بالعالم من جهة، ومن كلّية إدراكنا للوجود من جهة ثانية : وذلك هو الحدس.

هكذا تبدو الفلسفة -لدى هذا الحدّ- مرهونة بوفرة تجربتنا للعالم، خاضعة لتصوّر عن الحدس بما هو المطابقة التّامّة لموضوع الحدس. لا مجال للسّلب، لا دور للفراغ. ولكنّ ذلك ليس إلاّ مجرّد وجه من البرڤسونيّة لا يتحقّق من كون الفلسفة هي فعلا روحُ الالتباس إلى جانب كونها تعلّقا بالوضوح. فما طرد الفراغ من الفلسفة -عند **مرلو بونتي**- إلاّ إفراغ الفلسفة. لذلك، فإنّ البحث عمّا يمكن أن يؤيّد -لدى **برڤسونْ**- صورة الفيلسوف مثلما رسمها **مرلو بونتي** منذ بداية **التّقريظ**، لا بدّ أن يمرّ إلى غير هذا الوجه من البرڤسونيّة.

إنّ تحديد الحدس مُطابقةً، موقفٌ أملاه على **برڤسونْ** الوضع الجدالي لفلسفته واضطراره إلى بلورة مفاهيمه في سياق الردّ على خصومه. لذلك يظهر الحدس مجرّد نقيضة من مفاهيم أخرى كالذكاء، والجدليّة والمادّة والآلويّة، إلخ : ولذلك أيضا لا يكون مضمونه

الايجابي إلاّ مضمونا جداليًا يتحقّق سلبا للمضمون السّلبي للمفهوم الذي يناقضه.

أمّا الجوهر الاشكاليُّ للفلسفة، فإنّه يظلّ قائما على أساس تعريف آخر للاشكال يفصله عن «التقاليد الإشكاليّة في الفلسفة». فالإشكالي هو الذي يضعنا بمحضر قول لا يقطع تيّار فضولنا، ولذلك فهو المتجدّد أبداً. الجديدُ -وحدهُ- إشكاليٌّ : «في اعتباري أنّ الهاوي في الفلسفة هو الذي يقبل حدودَ المشكلِ العاديّ كما تردُ عليه... أمّا التّفلسفُ بحقٍّ فيتمثّلُ هاهنا في **خلق** طرح المشكلِ وفي **خلقِ** حلّه».[29]

التّفلسف هو التّجديد. التّفلسف هو الخلقُ : تلك هي الصّيغة التي تحدّ روح الالتباس لدى **برقسونْ** وتتجاوز مظهر الإيجابيّة التقليديّة مثلما تتجلّى في مفاهيم «الحدس» أو «الرّرح» أو«الذّكاء» أو«الحياة» أو«المطابقة». فتقتضي قراءةُ **برقسونْ** إذن تصحيحا لهذه المفاهيم يتحقّق من مدلولها البرقسوني، وذلك من خلال إدراك بنية الحدس البرقسوني بما هي بنية تفكير : «ليسَ ثمّةَ سؤالٌ يكونُ هو فينا ويكونُ جوابهُ في الأشياء. ليسَ ثمةَ وجودٌ خارجيٌّ يتعلّق الأمر بالكشف عنه ووعيٌ ملاحظٌ لذلك. بل الحلُّ فينا نحن أيضا، والوجود

(29) برقسونْ، أورده مرلو بونتي، أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :51 وص 52.

نفسه إشكاليٌّ : فبعضٌ من طبيعة السّؤال يُعدي الجوابَ».[30]

لو كان الوجود خارجًا عن الفيلسوف للزمهُ من ذلك أن تكون علاقته به علاقة الذوبان والفناء. ولكن الوجود **في** الفيلسوف، **داخله**، مقيمٌ **لدنه**، قائم **لديه** : فما عسى أن يكون مدلول المطابقة البرڤسونية ساعتها وهل يمكن أن نواصل اعتبارها ضمن إخراج مشهديّ ينزّل الوجود بمنزلة الطّبيعة السّاكنة ويُنزّلنا بمنزلة المقبل عليها المتحوّل إليها ؟ لا تكون علاقةُ الفيلسوف بالوجود علاقة مشهديّة حتّى يؤول الحدس إلى فناء الشّاهد في المشهود ويتحدّد مفهوم المطابقة وفق هذا المشهد. ولكنّ علاقتي بالوجود و بالأشياء الأخرى لا تكرّسُ هذه كمقابل لي ولا تحلّني بمقام المواجه لها : بل تنتسج بيني وبينها علاقة تواطئ أنحرف فيها إليها انحرافا. فإذا ديمومتي بساطٌ مشتركٌ بيننا نتجاور عليه ولا نتجابه.

ليست علاقةُ الفيلسوف بالوجود إذن علاقةً ثيولوجيّة، تنزّل الوجود بمنزلة الوجود -في- ذاته، والأشياء بمنزلة الأشياء -في- ذاتها، بل يحوز مفهوم المطابقة هاهنا من معنى المعايشة (coexistence) ما تصبح به دالّةً على انصراف ديمومتنا إلى الأشياء،

(30) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :52.

وتصريف الأشياء لديمومتنا، وما يقترب به الوجود منّا اقترابا يكادُ أن يستقرَّ منه فينا.

أنّ وجود الآخر تصريفٌ لديمومتي،فذلك يعني أنّي أمتدّ إليه ديمومـةً حاملـةً ومُطاولـةً، فأعاينُهُ، في آن، سياقـا من الضدّيـة والتّواطئ : أفليس إلى مثل هذا الأمر يشير **مرلو بونتي** عندما يكتب مخاطبا سارترْ : «إنّ الفلسفةالحسنةَ، التباسٌ سليمٌ، لأنّها تعاين الاتّفاق المبدئيّ والتّنافُرَ الفعليّ بين الذّات والآخرين والحقّ، ولأنها الصّبر الذي يسوق كلّ ذلك رحلا واحداً...»[31]

هكذا تسلمنا الفلسفةُ البرڤسونيّة -فيما يقرأه منها **مرلو بونتي**- من خلال رفضها أن تكون انفراداً بالحقّ، ومن خلال بنائها لعلاقاتها به مروراً بالآخرين وعدمَ اقتصار عليهم -في آن-، من خلال دوار الدّور إذ يحيل على النّفس مرّة، خلوصًا إليها بعد تجربة الآخر، ويحيل على الآخر مرّة، اشتراكًا معهم في الحقّ، هكذا يُسلمنا **برڤسون**، بصورة الفيلسوف إذ يقدّمهُ لنا، «مِكرّاً مِفَراً»، «مُقبِلاً مُدْبِراً»، لا «كمجلمود صخر»، بل مُحيّرا بخفّة حضوره، على شفا الأمر، ما بين اللّين والتّمرّد، ما بين حماسة الاقبال وهمّه، ما بين الذي

(31) نفس معطيات الهامش رقم 14.

قيل والذي لم يُقلْ، لكأنَّ كل كلمةٍ منه ندمٌ على صاحباتها اللأتي لم تُقَلْنَ، هكذا يُسلمنا الذي كتب إلى الذي لم يكتب بعد أن ذكّر بأنّه «ليسَ محتومًا أبداً على المرءِ أنْ يكتبَ كتابًا»[32]، هكذا يسلمنا الذي درّس إلى الذي لم يدرّس، بعد أنّ رسم أنّ «المصادقة على الحقائق الّتي تحملها مؤسّسةٌ (...) لا يمكنها أنْ تجعلهُ في حلّ من ميثاق التّاريخ الّذي انعقد بينه وبين مضطهدِي الغد»[33]، هكذا يسلمُنا موظّف الدّولة إلى مفكّر الشارع بعد أن أشهدنا على أنّه «ليس ثمّة عنده من مكان للحقيقة ينبغي لنا أن نبحثَ فيه عن الحقيقة مهما كان الثّمن وحتّى لو كلفنا ذلك كسرَ العلاقاتِ الانسانيّة وحلّ روابط الحياة والتّاريخ»[34]، هكذا يسلمنَا **برقسون (مرلو بونتي؟)** إلى **سقراط**، ويحيلنا الدّرس الافتتاحي في الفلسفة على فاتحة كلّ درس في الفلسفة، ويذكّرنا **تقريظ الحكمة** بمحاورة **الدّفاع**، صورةً «نيئةً» لعلاقات الفيلسوف بنفسه وبالآخرين، صورةً لكلّ فلسفة، تنتظم في آن طاعة الفيلسوف وانضباطه، وما ترشحُ به تلك الطّاعةُ من الحرّية.

(32) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :70.

(33) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :69.

(34) أنظر فيما يلي، **التّقريظ**، ص :69.

فاذا كانت هذه الصُّورةُ تعودُ بنا إلى صيغة للفلسفة لم تكن فيها مكتوبة بعدُ، ولم يكن فيها الفيلسوف كاتبا بعدُ، فما ذاك توثيقًا للتّأريخ أو الماحًا إلى «ما قبل التّاريخ»، بل «ثمّة ما يدعُو إلى التخوّف من أن ينكر زمانُنا هو أيضا الفيلسوفَ في حدّ ذاته وأن لا تكون الفلسفةُ مرّةً أخرى إلاّ **دُخَانًا** في هذا الزّمان...».[35]

محمّد محجوب

(35) أنظر فيما يلي، **التقريظ**، ص :79.

تنبيه :

1) لقد اعتمدنا -في ترجمة هذا النّصّ- النّشرة الفرنسيّة الصّادرة عن دار ڤاليمار (Gallimard) سنة 1971، ضمن مجموعة «أفكار» (Idées nrf)، السّفر رقم 75، بعنوان :

Merleau-Ponty : Eloge de la philosophie et autres essais

ويقع الدّرس الافتتاحي الذي يحمل عنوان «Eloge de la philosophie» (**تقريظ الحكمة**) بين صفحتي 5 و73و وقد أُضيفتْ إليه حسبما يؤكده الهامش رقم 1 من صفحة 9، ثلاثةُ هوامش جعلت بالصّفحات من 75 إلى 79 من النّشرة عينها. وتجدر الإشارة إلى أنّنا أثبتنا في كلّ مرّة رقم الصّفحة التي نترجمها (حسب النّشرة الفرنسيّة المشار إليها) وجعلنا ذلك الرّقم بين معقّفين [ ] على يمين النّص العربي و أثبتنا داخل النّصّ بداية تلك الصّفحة بعلامة : /

2) لقد عمدنا، لدى الاحالات المتعلّقة بمراجع أو بمصادر غير عربيّة، إلى أن نذكر اسم مؤلّفها، أوّلاً، بأحرف عربيّة، ثمّ أنّ نذكر اسمه بالأحرف اللاّتينيّة، ثم عنوان الكتاب في لغته الأصليّة، على أن نردفه -عند الاقتضاء- بترجمة من اقتراحنا جعلناها بين معقّفين [ ]،

ثمّ بقيّة معطيات الاحالة من النّشرة ومكان النّشرة وتاريخها، والسّلسلة وعدد الصّفحات. وأمّا فيما تعلّق بالأعلام الواردة أسماؤهم للمرّة الأولى داخل النّص المُترجمِ فقد أثبتنا أسماءهم بالأحرف العربيّة الغليظة المشكولة، تقريبا لنطقها من النّطقِ السّليم، على أنّنا أثبتناها مباشرةً إثر ذلك بالأحرف اللاّتينيّة وجعلناها بين قوسين : (...)، وكذا الأمر بالنّسبة إلى أسماء الأماكن.

وأمّا عناوين المؤلفات الواردة ضمن النصّ، فقد أوردناها مترجمةً إلى العربيّة، وفق ما ينبغي، مراعاةً لتسلسل الجملة العربيّة. وفي هذه الحال فقد ميّزناها بخطّ غليظ وجعلنا بين قوسين عنوانها الأصلي الذي أثبتناه أمامها.

وإلى جانب كلّ ذلك، فقد تتخلّل النّص أحيانا مفاهيم ليست ممّا اصطلحَ على ترجمته، أو هي ممّا خالفنا فيه الاصطلاح القائم، فجعلنا ما يقابلها، في اللّغات التي نقلناها منها، إلى جانبها، بين قوسين، من دون تغليظ للخطّ.

المترجم

موريس مرلو بونتي

تَقْرِيظُ الحِكْمَةِ

إلى أمّـــــــــي

[9

سيّدي المدير،

زملائي الأعزّاء،

سيّداتي، سادتي،

من[1] كان شاهدا على بحثه هو، أي شهيداً على ما في نفسه من فوضى، لم يكن له قِبَلٌ أبداً بأن يشعرَ بنفسه وريثا لهؤلاء الرِّجالِ الأكاملِ الذين عُلّقت أسماؤهم على هذه الجدران. فإذا هو كان -إلى ذلك- فيلسوفا، أي كان يعرف أنّه لا يعرف شيئا، فأنّى له أن يجد في نفسه ما يؤهّله لأن يجلس على هذا الكرسيّ، بل كيف كان له أن يتمنّى ذلك أصلا؟ لعمرك إنّ جواب هذه الأسئلة لَبسيطٌ كلّ

(1) هذا النصّ هو نصّ الدّرس الافتتاحي. وقد أضفنا له، لدى نهاية السّفر، صفحات لم تجد مكانا لها ضمنه.

البساطـة : فما يتكفّلُ **مجمعُ فرنسا** -منذ تأسيسه- بتقديمه إلي روّادهِ ليس حقائق حاصلةً، بل روحَ بحثٍ حرّ. فلئن هو أراد -الشّتاءَ الفارطَ -أنْ يحتفـظ بكرسيّ للفلسفـةِ، فلأنّ اللاّ معرفـةَ الفلسفيّةَ ترفع إلـى أقصـى المدى روحَ البحث الذي هـو روحُـه، فإن التمـس فيلســوفٌ [] أصواتكم، يا زملائي الأعزّاء، فلكيْ يضطلع، كما علمتم،/ بهذه الحياة الفلسفيّةِ اضطلاعا أكملَ، ولئن أنتم منحتموه أصواتَكم تلكَ، فلكي تُيسِّروا هذه المحاولة في شخصه. لذلك فإنّه، بقدر ما يجد نفسه دون ما يناله من الشّرف، وبقدر ما هو -بكلّ بساطة- سعيدٌ بالمهمّة، ما دامَ من السّعادة، على حدّ قولِ **سْتَانْدَال** (Stendhal) «أن يحترفَ المرءُ هوايتهُ»، بقدر كلّ ذلك، كان تأثّره بأن وجدكُمْ بكلّ هذا العزم على أن ترعوا الفلسفةَ بين ضهرانيكم، بصرف النّظر عن كلّ الاعتبارات الأخرى، وبقدر كلّ ذلك يلذّ لهُ، أخيراً، أنّ يشكُرَكُم عليه اليومَ.

ولعلّني لن أجد لشكركم ذاك أحسنَ من أن أتفحّصَ أمامكم وظيفة الفيلسوف كما استأنفها أسلافي ومارسوها، أوّلا، وكما تظهر أيضا من تصفّح ماضي الفلسفةِ وحاضرِها.

فأمارةُ الفيلسوفِ أنّ إيثارَ البداهة وروحَ الالتباس عنده **يتلازمان تلازما**. فمتى اقتصر على التّأثّر بالالتباس، سُمِّيَ الالتباسُ

مشكلا. وإنّ الالتباس ليصبح -لدى العظماء- لازمةً فكريّةً، فيُسْهِمُ في تأسيس اليقينات بدلاً من تهديدها. لعلّه يكون من اللاّزم إذن أن نميِّز، في الالتباس، ما بين التباس مفيدٍ والتباسٍ لا خير فيه. ومهما يكن من أمر، فحتّى أولئك الذين أرادوا عمل فلسفة إيجابيّة لا التباسَ فيها، لم يكونوا فلاسفةً إلاّ بقدر ما لم يرتضوا لأنفسهم -في
[1] ذات الوقت- حقّ الإقامة/ضمن العلم المطلق، وبقدر ما كانوا يُعلّمون، لا ذلك العلمَ، بلْ صيرورتَهُ فينا، ويُعلِمون، لا المطلق، بل على الأكثر، **علاقة مطلقة** بينَه وبينَنا كما يقول **كيَرْكيِغُورْدْ** (Kierkegaard). إنّ ما يتقوّم به الفيلسوفُ هو الحركةُ الّتي لا تنفكّ تأخذهُ من المعرفة إلى الجهل ومن الجهل إلى المعرفة، وضربٌ من السّكينةِ في تلك الحركة.

فحتّى تصوّراتٌ قد بلغت ما بلغته تصوّرات السّيّد **لافَالْ** (Lavelle) من الوضوح ومن العزم على الوجود بغير تحفّظ، تؤكّد تعريف الفيلسوفِ هذا. فلقد كان السّيّدُ **لافَالْ** يعيّن موضوع الفلسفة على أنّه «هذا الكلّ من الوجود، الذي ينخرط ضمنَه كيانُنا بمعجزة تتحقّق في كلّ لحظة». هو يتحدّث عن «معجزة» لأنّه ثمّة مفارقة هي مفارقة وجود هو كاملٌ وهو يمثّل إذن -مسبّقا- كلّ ما يمكننا أن نكون وأن نفعلَ، ومع ذلك، فما هو بحاصل كذلك لولانا، ويَحتاجُ إلى أن يغتنيَ بكياننا نحنُ. فعلاقاتنا به ذاتُ اتّجاهين، بأوّلهما نكون له،

وبثانيهما يكون لنا. فلا نستطيع إذن نجعل أنفسنا ضمنه فنرى أنفسنا ونرى العالم صادرين منه. ولو أنّنا فعلنا، لكان لزاما علينا -على حدّ قول السّيد **لافال**- أن نجحد أنّنا نعرف أنفسَنا ونعرف العالَمَ من قبلُ. إنّ وضعيّتي في العالم -من قبل كلّ تفكير- وتعلّمي الحياةَ بواسطتِها،/ لا يسعهما أن تستوعبا ضمن تفكير يتجاوُزُهُمَا إلى المطلق، ولا أن تعالجا من بعد ذلك كآثار (منه). فالحركة التي نَرْتَفِعُ بواسطتها من أنفسنا إلى المطلق لا تنفكّ تُسنِدُ الحركة النّازلة التي يظنّ [1
الفكر المتجرّد أنّه يحقّقها من المطلق إلى نفسه. وأخيرا فانّ ما يسلِّمُ به الفيلسوف ليس أبداً المطلق في انطلاقه بل هو المطلق في ارتباطه به. وفعلا فلقد حاول السّيد **لافال** أن يحدّد بواسطة فكرتَيْ المشاركة والحضور علاقة بيننا نحن وبين الوجود الكامل، تظلّ دوما متعاكسة بمقدارٍ ما.

لذلك كان لأعماله أن تبلورت على واجهتين : فالعالَمُ أولاً، ذاك الكنز العميق الذي يتزيّن للسّاذج أنّه يجد فيه المعنى الأوّل للوجود، يبدو للسّيد **لافال** عديم المتانة لا يختصّ بسرّ. فهو **الظّاهرة**، وهو ما يظهر، فلا دخيلةَ له. فلنعتبر هذا المشهد ما شئنا، لن يمكننا منه إدراك معنى عبارة الوجود. وإنّما في أنفسنا، في أنفسنا فقط، نقدر أن نلمس دخيلة الوجود، ما دمنا انّما نجد ثمّة فقط وجودا هو ذو

دخيلة، بل هو لا شيء غير تلك الدّخيلة. ليس ثمّة إذن من علاقة متعدّية ما بيني وبين جسدي، وما بيني وبين العالَم، وأمّا الأنا فلا يُتعدّى إلاّ «باتّجاه ما في داخله». إنّ كلّ ما لي من التّواصل إنّما هو مع دخيلة كاملة/هي نموذج الدخيلة النّاقصة التي تحدُّنِي (ولكنّها كذلك، كما سنرى، نسختُها). إنّ تأمّل الوجود يقع ضمن **الأنا**، بل ضمن **الأنا - نفسي أكثر ممّا ضمن الأنا**، وراء العالم ووراء التّاريخ. فلا يكاد يبقى لنا في الفلسفة من هذه النّاحية مشكل ننشغل به أو عمل نعمله : ولا يتعلّق الأمر إلاّ بأن نذكّر النّاس بمشاركتهم في الوجود الكلّي مشاركة لا يُمكنهم نسيانُها تماما إلاّ أن ينقطع وجودُهم، ومشاركة قد أثبتت منذ الأزل ضمن **الفلسفة الخالدة** (philosophia perennis) على حدّ قول تصدير كتاب **الحضور الشامل** (Présence totale). فأحرى إذن بالفيلسوف ألاّ يكون له ما يفعله في التّاريخ وفي جدالات عصره. ولقد كتب السّيد **لافَالْ** في معرض تصديره لكتاب في الفلسفة السّياسيّة أنّ الإصلاح الرّوحي سيصلح الدّولة «من غير أن يكون علينا أن نفكّر في ذلك».

ويبقى الجانب الآخر من الأشياء. فإنّ أنًا لا نهاية له ليس أنا. بل الأنا الذي ينفعل هو وحده الذي يؤاتيه، عند السّيد **لافَالْ**، أن يقول **أنا**. ليس لي، إذن، معرفةٌ حقيقيّةٌ باللّه من خلال نفسي. فالفيلسوف

لا يُسَلِّمُ بالله إلاّ بأن يكتنز فيما بعد نفسه، حسب السّيد **لافال**، أي بالايمان. وهو لذلك السّبب بالذّات عاجز عن أن يفكّر بحسب الله : ثمّة إذن حقيقةٌ للعالَم وللفكر بحسب العالَم. والله بالنسبة إلى هذا الفكرّ وحيدٌ لامتناهٍ، ومفارقٌ كاملٌ، وغائبٌ سرمديٌ»، على حدّ عبارة السّيد **لافالْ**. وإنّما بما هو المستغلِق/الذي لا ينقطع استغلاقه علينا أبداً [14
يُصْبِحُ حضورا إلى وحدتنا نحن وإلى انقطاعنا نحن. وهكذا فانّ علاقتنا بالوجود، وهي العلاقة التي كان يمكن أن نتصوّرها إيجابيّة كلّ الإيجاب، يَحْتَفِرُهَا الآن سلبٌ مضاعفٌ. فينتج عن ذلك أنّ تلك العلاقة تحتاج، في أن يسلّم بها أخيرا، إلى هذا العالَم الذي لم يكن منذ حين إلاّ مظهرا. وساعتها تستعيد علامات الباطن الظّاهرةُ أهمّيتَها : فتلك العلامات ليست لباسا عارضا عليه، بل هي تُجَسِّدُهُ. فلعلّ الفكر بغير لغة، فيما يقوله السّيد **لافالْ**، لا يكون أشدّ خلوصا : إن هو إلاّ نيّة تفكير. وإنّ كتابه الأخير ليعرض نظريّة في التّعبيريّة تجعلُ من التّعبير لا «صورة أمينة لكائن باطن قد تحقّق بعدُ، بل عين الأداة التي يتحقّق بها». ويُضيف أنّ المحسوس والظّواهر لم تعد ساعتها حداً لمشاركتنا في الوجود فقط، «فنحن ندمجها ضمن الماهية الإيجابيّة لكلّ موجود، بحيث لئن لم يجز لنا أن نقول إنّه ليس إلاّ ما يظهرُ منه، فلا أقلّ من كونه ليس إلاّ بما يظهر منه». لم يعد ثمّة الآن من إمّيّةٍ ما بين الظّاهرة

أو المادّة والوجود أو الرّوح. فقوام الرّوحانيّة الحقّ، فيما كتبه السّيد **لاَفَالْ**، رفضُ الإمّية بين الرّوحانيّة والماديّة، فلا يمكن للفلسفة أن تتمثّل في أن نُحوّل انتباهنا عن المادّة إلى الرّوح، ولا يمكنها أن تستغرق في
15] المُعَايَنَة/اللا زّمنيّة لدخيلة لا زمنيّة. ليس ثمّة «من فلسفة»، كما يقول السّيد **لاَفَالْ**، «إلاّ فلسفة اليوم، تلك التي يمكنني، اليومَ، أن أفكّر فيها وأن أعيشها».[1]

لعلّ جوهرَ فكر السّيد **لاَفَالْ** قد تمثّل في أنّ انتشار الزّمان والعالم هو عين استيعابهما في الماضي. ولكنّ ذلك يعني أيضا أنّنا لا نتجاوز العالَم إلاّ بالدّخول فيه وأنّ الرّوح إنّما يَسْتَعْمِلُ، في حركة واحدة، العالَمَ والزّمان والكلامَ والتّاريخَ، فينفُثُ فيها معنًى لا يَبْلَى. فلعلّ وظيفة الفلسفة ساعتَها أحقُّ بأن تتمثّلَ في تسجيل مرور المعنى هذا، لا في اعتباره أمراً مقضيًا. مثلُ هذا الأمرِ، لم ينطِقْ به السّيد **لاَفَالْ** في أيّ موضع. ولكنّه يبدو لنا أنّ فكرته عن وظيفة مركزيّة للحاضر الزّمني، إنّما كانت تُثْنِيه عن فلسفةٍ متلفّتة إلي الوراء، تحوّل مسبّقا العالم والتّاريخ إلى ماض كلّي.

وإنّما تتقاطع -في هذه النّقطة من الحاضر- جدليّتُه النّازلةُ مع

---

(1) انظر الهامش 1، آخر السّفر.

الجدليّة الصّاعدة **لبرڤسون** (Bergson) وللسّيد **لوروا** (Le Roy).
وإنّا لنجمع بينهما، مع ما سيكون علينا أن نبرزه من الاختلافات
بينهما لأنّه لا ينبغي أن نذهب في الفصل بين بحثيهما ضمن ما
[10] سنقوله عنهما إلى أبعدَ ممّا راماه/من ذلك الفصل خلال تطوّرهما. فأمّا
هما فقد انطلقا من العالم ومن الزّمان قائما. ولكنّهما لما بلغا إلى ما
يحرّكهما من الداخل، إلى ما كان **برڤسون** يسمّيه **تردّد الزّمان** وإلى
ما كان السّيد **لوروا** يسمّيه **الاختراع**، لمّا بلغا إلى ذلك، أدركا من
وجهه الزّماني عين الالتحام الذي بين الحدث والمعنى والذي كان بالجملة
شغل السّيد **لافال**. وإنّه ليتراءى لنا إذاك في بحوثهما عين التّماري
الملتبس.

ما نقوله هاهنا لا يظهر إلاّ متى تجاوزنا من البرڤسونيّة مظهرها
الأولّ. ذلك أنّه ثمّة، ولا سيما لدى **برڤسون** بالذّات، أسلوبٌ كامل
الإيجاب في عرض حدس الديمومة وحدس المادّة والحياة، وحدس الله.
أفليس اكتشاف الدّيمومة أوّلا، اكتشاف واقع ثان يَثْبتُ فيه الآن
ويحفظ نفسه غير مفصول عن الحاضر، ويتراكم؟ أفليست الدّيمومة
شبيهةً بالشّيء المنُساب إذ هو، على انسيابه، باقٍ؟ أفلم تتمثّل بحوث
برڤسون اللاّحقة في أن تلقي في **الأشياء الأخرى**، ولا سيما في
المادّة وفي الحياة، عين الائتلاف الفعلي الذي كانت كشفت عنه أوّلاً

فينا نحن؟ فالصفحات الأخيره من **المادّة والذاكرة** (Matière et Mémoire) تتحدّث عن «إحساس مسبّق» وعن «حكاية» للذاكرة في المادّة. و**التّطوّر الخلاّق** (L'évolution créatrice) يربط الحياة، على حدّ عبارة **بِرْقْسُونْ**، «إمّا بالوعي ذاته وإمّا بشيء ما يشبه الوعيَ»./وأنّى لشيء ما أن يشبهَ الوعيَ إذا لم يكن للوعي الذي 17]
نقصده جمام شيء ما، من قبل؟ وقد يحصل **لبِرْقْسُونْ** أن يعالج أحيانا الوعي كجوهر منثور في الكون، تحبسه الأجسامُ البسيطةُ في ضرب من المِلْزَمَةِ، وتمكّنه الأجسام الأكثر تخلّقا من التفتّق. فما هو إذن هذا «التيّار الواسع من الوعي» الذي لا جسمَ له ولا شخصَ، والذي يقول عنه **بِرْقْسُونْ** إنّه يسري في المادّة؟ إنّ الوعي، وقد بات عاملا كوسمولوجيّا، لم يعد هو الوعي الذي نعرفُ. وأخيرا فعندما يذهبُ **بِرْقْسُونْ** صراحة إليأانّ هذا الوعي هو الله، يعسرُ علينا أن نجد «أنَا» في هذا «المركز الذي تنبجس منه كلّ العوالم انبجاس الشماريخ من مُنْبَجَسِهَا الهائل». إنّ إله التّجربة الصّوفية هو الذي يعطي الوعي الكوسمولوجيُ شخصيّتهَ نهائيّا، في كتاب **المنبعين** (Les deux sources). ولكن الإله البرقسوني يظل –حتّى في هذا المجال، كثير الاختلاف عن كلّ ما يمكن انّ نُسميّه فكراً أو إرادة لأنّه يُقْصِي عنه العنصر السّلبي. فلقد بلغ الفكر الإلهي أو الارادة، كما

يقول **بِرْڤْسُونْ**، من جمامِ ذاته ما يعسر معه أنْ نجد فيه فكرة اللاّوجود. «سيكون ذلك وهنا لا يتماشى مع طبيعته التي هي قوةٌ».

انّ الانسان كما هو، واقعا بين القدرتين، قدرة اللّه، التي هي قوّة، وقدرة الحياة، التي هي فعل، لا يمكنه إلاّ أن يظهر/كفشل : فهو [1

شبح انسانية إلهية» كان عليها. فيمايقول **برڤسون**، «أن توجد نظريًا في البداية»، وليس التّاريخ، وليست حياة التّواصل التي بين النّاس نظاما مستقلاً بذاته : إنّها تتأرجح ما بين جنون الفعل والتّصوف. فنحن لا نجد فيها هي الخيط الموجّه لها هي.

وفرةُ الدّيمومة، وفرةُ الوعي الكوسمولوجيّ -الاصليّةُ، وفرةُ اللّه، تلك النّتائج تقتضي نظريّة للحدس بما هو تطابق أو بما هو اتّصال. وفعلا، فقد حدّ **بِرْڤْسُونْ** الفلسفة بكونها حالا «شبه إلهيّة» لا نبالي فيها بكلّ المشاكل التي «تضعنا في حضرة الفراغ». لِمَ أُوجَدُ، لِمَ كان ثمّة شيءٌ ولم يك ثمّة لا شيءُ، كيف يمكنني أن أعرف شيئا ما، هذه الأسئلةُ التقليديةُ هي عنده «وساوسُ» كتلك التي تساور المشكاك لم يعد يدري أكان أغلق النّافذة أم لم يُغْلقها. هي أسئلة لا تخطر لنا إلاّ متى صانعنا أنفسنا على الاقامة -تصوّرا- دخيلة فراغ حقيقي، في حين أن الفراغ واللاّ وجود والعدم والفوضى، ليست أبدا الاّ صيغة لفظيّة فقط، نعني بها أنّنا كنّا نَنْتَظِرُ غير الذي وجدنا، وهي تفترض،

إذن، ذاتا مقيمةً بعدُ دخيلةَ الوجود. إنّ الفلسفة، أي الفكر الحقيقي، الإيجابي حقّا، لآيبةٌ من جديد إلى ذلك الاتّصال السّاذج الذي يفترضه دوما جهاز النفي وجهاُز اللغة. فكثيرا ما قال **برقسون** إنها
[19] ستكون/«اتحاداً» بالأشياء أو «ارتساما» لها فينا و «تسجيلا» و«ارتقاما»، وإنّها ستحفل «بتذويب» الاشكالات التقليديّة أكثر ممّا تسعى إلى «حلّها». «فالفعل البسيط»، «والنّظر بغير زاوية نظر»، والولوج إلي داخل الأشياء ولوجا مباشرا لا تعترضه الرّموز، كلّ تلك الصّيغ الشهيرة للحدس، تمكّنه من الوجود تمكينا لا حاجة له فيه بسبر المعنى ولا بحركيته الداخلية.

ذلك وجه من البِرْقسُونية، هو أظهرُها لنا، ولكنّه ليس الوحيدَ وليس الأجدرَ : فهذه الصّيغ لا تعبّر عمّا كان **لبرقسون** أن يقول بقدر ما تعبّر عن انقطاعه عمّا وَجَدَ من النّظريّات عندما شرع في بحوثه. يقولون : أقام الحدس من جديد ضدّ الذكاء أو ضدّ الجدلية، وأقام الرّوح ضدّ المادّة والحياة ضدّ الآليّة؛ هكذا كان يفهمه أصحابه كما كان يفهمه خصومه عندما ظهر. ولكن ما أبعد الآن خصومه! فلعلّ الوقت قد حان لكي نجد في **برقسون** شيئا غير نقيض أطروحاتهم المتروكة. وبرغم المفارقه، فإنّ **برقسون** الإيجابيّ حقّا جداليٌّ. وبقدر ما يظهر السّلبيُ من جديدٍ في فلسفته، تتراءى لنا تلك

الفلسفة متزايدة الثّبات. فلعلّنا نكون أظهر للانتباه إلى كتبه لو أنّنا لم [20] ننشد فيها نَقْدَ **تَانْ** (Taine)/وسْبِنْسَرْ (Spencer) بل نظرات إلى العلاقات الحيّة والعسيرة التي تقوم بين الرّوح والجسد والعالم، ولو أنّنا لم نبحث فيها عن معاينات متتالية، بل عن الحركة الداخليّة التي تحرك الحدوسَ وتربط ما بين الواحدِ منها والآخر، وكثيراً ما تقلب العلاقاتِ الأصليّة، إذاك سيُخَلِّصُ **بِرْڤْسُونْ** بحقّ من خصومه، ويخلِّص أيضا من «أصحابه الذين كان **بِيڤِي** (Péguy) يقول عنهم إنّهم لم يفهموه خيرا من الخصوم. إذاك أيضا سندرك وثاقة بحوث كبحوث السّيد **لُورْوَا** إذ لا تتوقّف أبدا عند الوضعيّة البرڤسونيّة وإذ تعمد بخصوص بعض النّقاط الجوهريّة، كنظريّة الحدس والمباشر والحدّ إلي توجيه البرڤسونيّة منذ البداية إلى أوفق وجهاتها.

فإذا كان **بِرْڤْسُونْ** يريد أن يتخلّص من المشكلات التّقليديّة، فما ذاك لكي يقصي المشكليّ من الفلسفة، وإنّما لكي يبعثه فيها من جديد. فهو قد بلغ من حسن الإحساس بأن على كلّ فلسفة أن تكون، كما كان يقول السّيد **لُورْوَا**، فلسفة جديدةً، وبلغت الفلسفة لديه من الدقّة عن أن تكُونَ اكتشاف حلّ مرسّم ضمن الوجود وسادّ لفضولنا، ما جعله يقتضي منها لا فقط أن تخترع حلولا بل كذلك أن تخترع مشكلاتها؛ فلقد كتب في سنة 1935 : «في اعتباري أنّ الهاوي في

الفلسفة هو الذي يقبل حدود المشكل العادي كما تَرِدُ عليه ... أمّا
[21] التّفلسف بحقّ فيتمثّل هاهنا في **خلق**/طرح المشكل وفي**خلق** الحلّ...» لذلك فعندما يقول إنّ المشاكل التي أُحسن طرحُها قد أوشكت على حلّها، فإنّه لا يقصد أنّنا نَكُونُ قد **وجدنا** بعد عندما نبحثُ وانّما أننا قد اخترعنا بعد. فليس ثمّة سؤالٌ يكون هو فينا ويكون جوابه في الأشياء ليس ثمّة وجودٌ خارجيٌ يتعلّقُ الأمرُ بالكشف عنه ووعيٌ ملاحظٌ لذلك : بل الحلّ فينا نحن أيضًا، والوجود نفسه إشكاليٌّ : فبعضٌ من طبيعة السّؤال يُعدِي الجواب.

أكيدٌ إذن أنّ المطابقة البرڤسونيّة الشّهيرة لا تعني أنّ الفيلسوف يتيه في الوجود أو يَذُوبُ فيه. وهل فاق الوجودُ الفيلسوفَ؟ فلا حاجة به إلى أن يغادر نفسه ليدرك الأشياء ذاتها : فهي تناديه من الدّاخل وإنّه لمسكون بها. ذلك أن الأنا الذي هو ديمومةٌ لا يمكنه أن يدرك موجودا آخر الاّ في شكل ديمومة أخرى.إنّني إذا ما خبرتُ أسلوبي الخاصّ في استهلاك الزّمان أدركته - فيما يقول **بِرْڤْسُونْ**- «اختياراً بين ما لا نهاية له من الدّيمومات الممكنة». ثمّة «طبيعة فريدة» للديمومة تجعلها في الآن عينه أسلوبي أنا في الوجود وبُعداً كلّيًا للموجودات الأخرى، بحيث إن ما هو «فوقنا» وما هو «دوننا» يظل
[22] دوما -«بمعنى ما - داخلنا». ما أُلاَحِظهُ هو تناغمٌ للأشياء وتنافُر/لها

مع ديمومتي، وهو أنَّ الأشياء معي في علاقة جانبيّة من التّعايش. فليس لي من فكرة عن ديمومة للكون متميّزة عن ديمومتي إلاّ لأنّها تطاول ديمومتي ولأنّه لا مناص من أن يكون في السّكّرة التي تذوب بعضٌ ما يستجيب لي أنا الذي أنتظر كأس ماءٍ بالسّكر. فمتى كنّا عند منبع الدّيمومة كنّا كذلك في قلب الأشياء، لأنّ الأشياء هي الضدّية التي تجعلنا ننتظر. إنّ علاقة الفيلسوف بالوجود ليست علاقة التّقابُل التي بين المُشَاهِدِ والمُشهَدِ، بل تكون كما يكون التّواطؤ، علاقةً منحرفة وسرّية. فالآن نفهم لماذا يمكن **لِبِرْقْسُونْ** أن يقول إنَّ المطلق «قريب جداً منّا، وإنّه، بمقدارٍ ما، فينا» : إنّه قائم في الكيفيّة التي تصرّف بها الأشياءُ ديمومتنا. إذا كان التّفلسف هو اكتشاف المعنى الأوّل للوجودِ، فما بمغادرة الواقع البشريّ يكون. بل لا بدّ -على العكس من ذلك- من الغوص في ذلك الواقع. فعلم الفيلسوف المطلق هو الإدراك. تقول أولى محاضرات **أوكسفُورْدْ** : « هبنا نغوص في إدراكنا للأشياء تعميقا له وتوسيعا عوضا عن أن نروم الترفّع عنه. لنحصلنّ إذن على فلسفة لا يمكننا معارضتها بغيرها لأنّها لن تكون أسقطت خارجا عنها ما يمكن لغيرها من النّظريّات أن تلتقطه : وسعتْ [2
كلَّ شيء./فالادراك أساسُ كلّ شيء لأنّه يربينّا إنْ جازَ القول، على علاقة هوسيّة بالوجود : فهو ها هناك، ماثلٌ أمامنا، وهو مع ذلك

هاهنا يُصيبنا من الدّاخل. كذلك كان **بِرْقْسُونْ** يقول : «مهما يكن الجوهرُ الحميمُ لما يوجدُ أوْ لما يُفعل، فمن ذلك الجوهر نحن». فلعلّ **بِرْقْسُونْ** نفسه، لم يستخلصْ من هذه الكلمات كلّ مدلولها. قد يرى المرء فيها تلميحا إلى تطوّر موضوعيّ ما، أخرج الانسان من الحيوانيّة وأخرج الحيوان من الوعي الكوسمولوجيّ، والوعي الكوسمولوجيّ من اللّه، وقد يكون تركَ فينا بعض الرّواسب : قد تتمثّلُ الفلسفة ساعتها في تأريخ تلك الرّواسب فتكون تركيبا كوسمولوجيًا؛ قد يبحث الوعي عن نسب لنفسه ضمن الأشياء فيسقط عليها أنفسًا أو نظائر أنفس فتكون الفلسفة نفسانيّةً معمّمةً. ولكن لـمّا قال **بِرْقْسُونْ** انّها إدراك مُعمّمٌ فإنّما في راهن الادراك وحاضره ينبغي لنا أن نبحث عن علاقة الوجود الّتي لنا مع الأشياء، لا في بعض نشأة انقضى عهدها اليوم. «من ذلك الجوهر نحن» تعني إذن أنّ تلك الألوان وتلك الأشياء التي نبصرها، تزيّن حتّى أحلامنا وتقيم بها، وأنّ تلك الحيوانات تنويعاتٌ فكهةٌ منّا نحن، وأنّ كلّ الكائنات إنّما هي منظومة رمزيّةٌ لحياتنا. وأنّ ما نقرأه في تلك الكائنات إنّما هو كذلك حياتنا تلك. فما كانتْ تكونُ المادّةُ والحياة واللّه «حميمة» فينا كما يقولُ **بِرْقْسُونْ** لو أنّ/ المادّة 24]
كانت هي المادّة -في- ذاتها، التي ظهرت يوما بموجب ضربٍ من الخلل اعترى المبدأ المتعالي، وأنّ الحياة كانت هي الحياة -في- ذاتها،

تلك الحركة الخافتةَ التي اضطربت ذات مرّةَ داخل قليل من البروتوبلاسْما الحديثة، وأنَّ اللّهَ كان هو اللّه -في- ذاته، القوّةَ الهائلةَ التي تعلو علينا علواً. كلاّ بل لا يمكن أن يتعلّق الأمر الاّ بالمادّة وبالحياة وباللّه من جهة ما هي مدركاتُنا نحن. إنَّ النشأة التي تعيد أعمال **بِرْقْسُونْ** رسم آثارها لهي قصّةٌ منّا نقصُّها على أنفسنا، وخرافة طبيعيّة نعبّر بها عن انسجامنا مع جميع أشكال الوجود. لسنا تلك الحصاة، ولكنّ الحصاة -حين نراها- توقظُ في جهازنا الادراكيّ أصداء، فينكشف إدراكنا إلي نفسه كسليل من تلك الحصاة أو كترقٍّ منه إلي الوجود لذاته، وكاستنقاذٍ منّا لذلك الشّيء الأخرس الذي ما أن يدخل علينا حياتنا حتّى يشرع في نشر وجودهِ الضّمني، ذلك الشّيء الأخرس الذي ينكشف إلى نفسه عبرنا نحنُ.ما كُنّا مطابقةً ظننّاهُ، مُعايشة وجدناهُ.

قد يكون **بِرْقْسُونْ** فهم الفلسفة أوّلاً كمجرّد عودة إلي **معطيات**، ولكنّه رأى من بعد ذلك أنّنا بهذه السّذاجة الجديدة المُضنيّة التي أدركناها، لا ننصهر مع واقع سابق، ولا نتماهى مع الشيء نفسه، من غير زاويـــة نظر، ومن غير رمز ومن غير منظور. «فالسّبْرُ» و«الفحص»/و«الجسّ»، هذه الصّيغ الأوفق من سابقاتها، توحي بما [2 فيه الكفاية بأنّ الحدس بحاجة إلى أن يفهم وأنّه يلزمني أن أظفر منه

بمعنى ما يزال محبوسًا فيه. فما الذي هو -على وجه الدّقّة- حدسيّ
حقًا في الحدس؟ إنّ **برقسون** يعترف بكونه في أغلب الأحيان لا
يتماثل إلي الفيلسوف إلاّ في مظهر «قوّةٍ ما للنّفي» تطْرحُ ما لا يكونَ
مرضيًا من الأطروحات. فهل سنتظنّن بأنّ لدى الفيلسوف -تحت تلك
المظاهر- رؤيةً إيجابيّةً جاهزةَ تسندها؟ سيكون ذلك استسلاما إلى
الوهم الاسترجاعي وهو عين الوهم الذي ينقده **برقسون**. انّ الرّؤية
الإجماليّة التي يسمّيها حدسا قد توجّه لا محالة كامل مجهود التّعبير
لدى الفيلسوف : ولكنّها لا تحتويه على جهة الاختصار، وإنّنا لنكون
على خطإٍ إذا ما توهّمنا أنّ في **بركْلي** (Berkeley)، قبل أن يفكّر
وقبل أن يكتب، مختصراً **لبْركْلي** قد يكون احتوى على كامل فلسفته
أو أكثر سنكون على خطإٍ إذا ما اعتقدنا -مثلما كتبه مع ذلك
برقسون- أنّ الفيلسوف إنّما يتكلّم طوال حياته **من عجزه** عن أن
يعبّر عن هذا «الشّيء الذي لا حدّ لبساطته» والذي كان دوما مكتزاً
«بمكان فريد» من نفسه : بل هو يتكلّم أيضا **ليقول ذلك الشّيء**،
لأنّ ذلك الشّيء هو نفسه يريد أن ينقال، فهو لا يكون بحقّ إلاّ
أن ينقال. صحيح كلّ الصّحة أنّ كلّ فيلسوف وكلّ رسّام يعتبر أنّ ما
يسمّيه الآخرون أثره ليس إلاّ أبسط/الملامح من أثر يظلّ دوما من شأن [2]
المستقبل. ولكنّ ذلك ليس دليلاً على أنّ ذلك الأثر قائم بمكان ما،

دونهم، وأنّه يكفيهم رفعُ النّقاب عنه ليدركوه. لقد كان السّيد ڤِيرو (Guéroult) يبيّن ها هنا في العام الماضي أنّ سرّ فلسفة ما ومركزها ليس إلهاما يسبق ولادتها، بل سرّها ومركزها يتحوّل على قدر تقدّم الأثر، وأنّ الأثر معنى يصير فيبتني نفسه في وفاق مع نفسه واختصام معها، وأنّ فلسفةً ما إنّما هي بالضّرورة تاريخ (فلسفي) وتبادل ما بين المشاكل والحلول، بحيث إنّ كلّ حلّ جزئيّ يحوّر المشكل الأصلي، ممّا يجعل المعنى الاجمالي غير سابق في الوجود على المشكل، اللّهم الاّ كما يسبق الأسلوب آثار الأسلوب فيبدو من بعد ذلك كما لو كان مبشّرا بها. إنّ ما كان السّيد **ڤِيرُو** يقوله ها هنا عن الحدس في تعلّقِه بالأنساق الفلسفيّة هو ما يمكن أن نقوله عمومًا عن الحدس الفلسفي، بموافقة **بِرْڠسُونْ** هذه المرّة. فمن شأن الحدس أنّه يستدعي تطوّراً، وأنّه يَصيرُ ما هو لأنّه يحوي إحالة مضاعفة على الوجود الأخرس الذي يستجويه وعلى الدّلاله المرنة التي يستخرجها منه، ولأنّه تجربة اتّفاقهما وأنّه، كما تقول العبارة التي توفّق إليها **بِرْڠسُونْ**، قراءةٌ،
[2] وفنّ ُإدراك معنى، من خلال أسلوب، وقبل أن يُصاغ في مفاهيم،/ وأخيراً لأنّ **الشّيء نفسه** هو بالقوّة بؤرةُ هذه الصّياغات المتواتية.

كلّما اشتدّ عزمنا على رؤية الأشياء ذاتها، قامت بيننا وبينها زحمة المظاهر التي تعبّر بها عن نفسها والكلمات التي نعبّر بها عنها.

إنّ **بِرْڤْسُونْ**، بما نجح في أن يبيّن أنّ الفراغ والعدم أو الفوضى ليست أبداً في الأشياء وأنّه ليس ثمّة خارجنا الاّ حُضُورَاتٌ، قد انتهى إلى أنْ يعيّن كخاصيّة أساسيّة لفكرنا كلّية الحضور والقدرة على التّواجد في المكان وغير المكان، فلا يُنشَدُ الوجود إلاّ على نحو غير مباشر أو على نحو منحرف. فهو يقول فعلا إنّ الفكر «يأبى أن يستقرّ بمكان، ويركّز كلّ انتباهه على ذلك الإباء فلا يحدّد أبداً موقعه الحالي الاّ بالنّسبة إلى الموقع الذي غادره، تماما كالمسافر على آخر عربات قطار فلا يرى من المواقع أبداً غير تلك التي يتجاوزها. ألسنا دوما في وضعيّة هذا المسافر؟ وهل نكون أبداً في النقطة التي يحتلّها جسدنا من الفضاء الموضوعي؟ أليس صحيحًا أنّ موقعنا من الفضاء هو دوما غير مباشر وأنّه ينعكس إلينا من المظهر المنظور للأشياء إذ يحدّد الموقف الذي **يتعيّن** أن يكون موقفنا؟ إنّ اعتبار هذا القصد اللاّ مباشر نحو الوجود واعتبار هذا البعد عنه عادة سيّئة من عادات الذكاء/ [2 العملي لا تأثير لها في طبيعة الفكر المخصوصة، يقتضيان منّا أن نقصي اللاّ وجود من فكرنا بعد أن نكون قد أطردناه من العالم. ولقد كان **بِرْڤْسُونْ** يعتقد أنهّ محقّق ذلك بأن يبيّن أن عدما في الوعي إنّما هو الوعي بعدم وأنّه ليس بالتّالي لا شيئا. ولكنّ ذلك يعني، بعبارة أخرى، أنّ وجود الوعي قد قُدّ من جوهر قد بلغ من الاتّساع ما يجعله

وعيًا حين يكون وعيًا بالشّيء ولا أقلّ من الوعي حين يكون وعيا بالفراغ. انّ الوجود الذي هو أوّل بالنّسبة إلى العدم، ليس إذن الوجود الطّبيعي أو الإيجابيّ للأشياء، بل هو -والعبارة **لبِرْقْسُونْ** نفسه- الوجود في المعنى الكانطي، هو الجواز الجذريّ. وإذا كانت الفلسفة الحقيقيّة تبديداً لما ينجم عن فكرة العدم من الدّوار والحيرة، فلأنها تستبطنهما وتدمجهما ضمن الوجود وتحفظهما لدى اهتزاز الوجود الذي يعتمل. «فلئن لم يسلّموا لنا بحدس الفراغ»، كما كان يقول السّيد **بَاشْلاَرْ** (Bachelard) حقّ لنا أن لا نسلّم لهم بحدس الامتلاء : فليقل إذن إنّنا من خلال تقليبات مختلفة للوجود والعدم نعثر على جدليّتهما الأساسيّة ممتدّة على طول الزّمان، فنخلع على هذه العبارة البرقسونيّة معناها الكامل، الانطولوجي والزّماني في آن : ألا إنّ الزّمان تردّدٌ».

منذ زمن بعيد حوّل السّيد **لُورُوَا** البرقسونيّة عن موقف الواقعيّة
[29 الصمّاء، فعنده/أنّ الحدس «لحظة متلوّنة من الكوجيتو»، أي أنّه كوجيتو لا يجعلني فقط، متيقّنا من فكري **أنا**، تحديداً، بل كذلك ممّا يصاديه ضمن المظهر المفرد من كلّ شيء. الحدس تجربة فكر يسترخي ضمن الأشياء ويستيقظ كلّما اقترب منه فكري أنا. إنّ «الصّور» الشهيرة التي يحتويها الفصل الأوّل من كتاب **المادّة والذّاكرة**

تصبح لدى السّيد **لُورْوَا**، في مخصوص عبارته، «برق الوجود» والنَّقطة التي عندها يكون بي الواقع «وهجا» وينكشف. فالتَّجربة المباشرة هي تلك التي توقظ فيَّ هذه الظّاهرة الأساسيّة وتحوّل «كامل موضوعها إلى مجموعة من العمليات الحيّة». عندما ما يتطابق الوجود المعروف مع الوجود فانّ ذلك لا يعني أنّه ينصهر فيه. فالوجود بالنّسبة إلى الحدس حدٌّ بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي انّه حسب السّيد **لُورْوَا** «نسق في السّير يحايث تعاقب الفترات بالذّات، وكيفيّةٌ في التدرّج يمكن تميّزها بمقارنات داخليّة» و«خاصيّة تقارب» في المسلسلة. هكذا رُدَّ إلى الحدس عنصر السّالبيّة والالتباس، ولولاه لكان حدسا أعمى.

وبعد هذا، فقد يلزمنا، إذا مارسنا تكوين فكرة صحيحة عن البرڤسونيّة، أن نستعيد حدوسَها الأساسيّة حدسا حدسا فنبيّن لدى كلّ
[30 واحد منها كيف/تُتجاوز الوضعويّةُ الأصليّةُ. ولقد شرع السّيد **جُونْ هيبوليتْ** (Jean Hyppolite) مؤخّرا في هذا العمل، فيما يتّصل بحدس الدّيمومة : فأظهر أن ديمومة **المحاولة في المعطيات المباشرة للوعي**(Essai sur les données immédiates de la conscience)، وعدم انقسام الحياة الباطنيّة إذ تنحفظ كاملة انّما تصبحُ لدى **المادّة والذّاكرة** نسقا من التّقابلات ما بين فراغ الماضي وفراغ المستقبل

وامتلاء الحاضر، كما بين الزّمان والمكان. أمّا الآن فقد بات يُطلب إلى الدّيمومة بمقتضًى من عين طبيعتها أن تنقسم داخليًا إلى أبعادها الثّلاثة وأن تستقبل لديها هي الجسد والمكانيّة الذين يصنعان الحاضر، ولولاهما لظلّ الماضي نفسه سديما فلم يذكر، أي لم يُستعد، ولم يعبَّرْ عنه. لم يعد الفكر -من الآن فصاعداً- ما لا ينقسم، بل هو ما «يجتهد في الاجتماع»، كما يقول السّيد هيبُوليتْ. ما بين حدّيْ الذكرى الخالصة والفعل الخالص وهما مرادفان للوعي.[1]

ويمكننا أن نلحظ حركة مماثلة ضمن حدس الحياة. فثمّة أحايين لا يكون فيها الحدس انصهار الفيلسوف في وعي ما ضمن الأشياء بل يكون هو الوعي بانسجام وقرابة بينه وبين الظواهر. ساعتها، لم يعد الأمر/متعلّقا بتفسير الحياة بل بالتفرّس فيها تفرّس الرّسام في الوجه، [3
على حدّ قول بِرْقْسُونْ تقريبا. لابدّ من العثور مجدّدا على «نيّة الحياة، وعلى الحركة البسيطة التي تجري بين الخطوط فتربط بعضها ببعض وتخلع عليها معنى». ذاك صنف من القراءة نقدر عليه لأنّنا نحمل في وجودنا المتجسّم أبجديّة الحياة ونحوها، ولكنّها قراءة لا تفترض معنى

(1) انظر الهامش 2 آخر السّفر.

مكتملا لا فينا ولا في الحياة.[1] ها هنا أيضا ذهب السّيد **لُورْوَا** بكلّ ثباب إلى أفضل معاني البرڤسونيّة عندما عرّف الحياة بكونها «غائيّة تحسّس»، تتداعى فيها الغاية والوسائل ويتداعى فيها المعنى والصّدف. إنّنا لا نجد في هذه الغائيّة الثّقيلة ولا في هذا المعنى المتمخّض، سماحة الوعي الكوسمولوجي العليّة إذ تدرّ عنها بحركة بسيطة كأي حركة من حركات يدنا، جميع النّثارات التي تأتلف منها حياة جسم من الأجسام.

فأحرى بنا إذن أن نتسا ءل عن حدس الله لدى **بِرْڤْسُونْ** هل يمكن تلخيصُه في الاله «الذي هو قوّة» والذي كنّا تحدّثنا عنه لدى البداية. فنحن نعرف أنّ جوهر الله قد اختصر عنده في ديمومة أشدّ ديمومةً من ديمومتنـــا، في «تراكـم» كلّ ديمومـة كما يقـول، فسمّاه « أزليّة الحياة»
وحوى/ديمومتنا احتواءً. ولكنّ ذلك يعني أنّنا بذهابنا من هذه الدّيمومة [32
إلى أنفسنا، إنّما نذهب من الأكثر إلى الأقلّ، وأنّ هذا الأقلّ لا يحتاج إلى تفسير، فالعدم، كما قال **مَالْبْرَانْشْ**(Malebranche) لا خواصّ له. غير أنّنا ألفينا **بِرْڤْسُونْ** منذ حين، يعرّف ديمومتنا في نهاية الأمر بالعدم المضاعف الذي يرفعه المستقبل والماضي في وجه الحاضر،

(1) انظر الهامش 3 آخر السّفر.

و(يعرّفها) بانكسار يصيب وفرةَ الوجودِ. فإذا كان الله بحقّ أزليّة حياة، كما يقول بِرْقْسُونْ، «ولم يكن أبدا شيئا مكتملا»، لزم إذن أن تلج السّالبيّة الاله «الذي هو قوّة». فهل يكفينا أن نردّد هاهنا ما ينسبه برقسون لرَافِيسُّونْ (Ravaisson) من أنّ الفكر اللاّ نهائي قد ألغى بعض وفرة وجوده ليحصل منه -بضرب من الهبوب والانبعاث، على كلّ ما يوجد. ولكن إذا ما صحّ حقّا أنّ الله قد أشبه أن ينشقّ حتّى ينتصب به السّالب، وإذا كانت الموجوداتُ لا تظهر إلاّ ضمن حركة التّحوّل المعاكسة، فإنّها لا تصدرُ عنه، وما هو بالمبدإ الذي يمكننا أن نهبط منه إلى ديمومتنا وإلى العالم، بل هو إله نصعد نحوه وتتخمّنه الدّيمومة في كلّ لحظة من لحظات اندفاعها، تماما كما نتخيّلُ نَحْنُ لدى منتهى الطّرف طيفًا يوشك أن يطلع علينا في كلّ لحظة، ولكنّه إله لا يقبل أن يثبّت وأن يعــرف، ولا أن ينفصل عن الدّيمومة فيكـون لذاتــه.
3] وإنّ ذلك لأظهرُ فيما يقوله بِرْقْسُونْ عن الاله مبدأً للخير./فقد علمنا أنّه يردّ بحزم حجج الحكمة الالهيّة التقليديّة التي تجعل من الشرّ خيراً أدنى. «فالفيلسوف» -فيما يقول- «يمكنه أن يرضى بمثل هذه الحجج إذا ما انزوى إلى صمت مكتبه : ولكن ما حكمه عليها وهو يقف أمام أمّ شهدت للتّوِّ موت طفلها ؟» إنّ التّفاؤل الوحيد الذي يقبله هو تفاؤل «تجريبي». فالواقع أنّ النّاس يرضون بالحياة رغم كلّ شيء، وأنّه ثمّة

أيضا، فيما وراء اللّذة ونقيضها، فرحٌ. إنّ هذا التّفاؤلَ لا يبرّر الألَمَ بالفرح شرطا له، وهو لا يفترض أي شيء يشبه النّظرة التي لا تُحَدُّ اذ تخترق العالم وتنفُذُ إلي ظلمة العذاب فتستغرقهما ثمّ تكون بمثابة التّزكية. فقراءة بِرْڤسُونْ تبيّنُ أنّ كلّ شيء يجري لديه كما لو أنّ الانسان قد صادفه لدى جذر كيانه المتقوّم كرم لا تبدّد صفاءهُ عداوةُ العالم، بل هو معه عليها. ويقول السّيد لُورْوَا في المعنى نفسه وبأكثر حزمًا، مستبعِداً فكرة اللّه تفسيرا نظريًا : «إنّ اللّه معروف لدينا بعين حياته فينا وضمن فعل تأليهنا نحن. وفي هذا المعنى فإنّه يمكننا فعلا أن نُضيف أنّ اللّه -عندنا- لا يكون وإنّما هو يصير». ثمّة في الثّيولوجيا البرڤسونيّة مثلما هو الشّأن تقريبا في كلّ ثيولوجيا منذ المسيحيّة ما يشبه الصّورة المشوّشة لا نعرف منها أبداً هل هو اللّه الذي يسندُ/البشر في وجودهم البشري أم هو العكس، ما دام الإقرار [34 بوجوده يقتضي المرور بوجودنا، فلم يعد ذلك مروراً.

لقد كان وجودنا بالنّسبة إلى «اللّه الذي هو قوّةٌ» فاشلا، وكان العالم انحطاطا لم يكن يسعنا البرءُ منه الاّ بالرّجوع إلى ما دون ذلك. فاللّه الذي هو من جهة البشر يناسبه -على العكس- تاريخ استقبالي هو تجربة تسعى إلى التّحقّق. إنّ نقد فكرة التقدّم لدى بِرْڤسُونْ يقصد تقدّمًا لا تشُوبه العارضيّة ويصنع نفسه بنفسه. تلك حالةٌ خاصّةٌ من

حالات الوهم الاسترجاعي : فنحن نرى في حدث من أحداث الماضي إعداداً لحاضرنا في حين أنّ هذا الماضي قد كان «فعلا كاملا» في زمانه وأنّ النّجاح الرّاهن هو الذي يحوّله إلى مقدّمة. ولكنّ ذلك بالذّات يبرز قدرتنا العجيبة على استعادة الماضي واستنباط مواصلة له. وحتّى إذا ما كان في تلك المواصلة تحوّل، فما كان ليحصل لو لا وحدة اتّجاه بين الماضي والحاضر. إنّ **بِرْڤْسُونْ** يقول إذن بوجهة للتّاريخ تحصل تدريجيًا، ويقول بتقدّم يشترط فيه ألاّ يكون قوّة تفعل من قريحتها، وألاّ يُحدّ **بفكرة** بل بثابتة **اتّجاه** وأن نفهم أنّه علينا المجازةُ 3]
مثلما علينا معاينته. ومتى سلّمنا بذلك لم يكن ثمّة/في التّاريخ شيء بلا معنى : فثنائيات التّاريخ ومآزقه وأوباته إلى الطّريق المتروكة وانقساماته وصراعاته، لا تظهر بمظهر اللاّ معنى إلاّ في نظر فكر مجرّد يريد ردّ مشاكل التّاريخ إلى مشاكل أفكار. ولكنّ الأمر هاهنا لا يتعلّق بمقارعة الأفكار فيما بينها فقط، بل بتجسيدها ونفخ الحياة فيها، ولا يمكننا بهذا الاعتبار أن نعرف مقدور الأفكار الاّ بأن نجرّب. وهذه التّجربة انحيازٌ وصراعٌ. وليس الصّراع هاهنا إذن، فيما يقوله **بِرْڤْسُونْ**، الاّ «الوجه السّطحي من تقدّم ما». فالأفضل أن تكون الوحدة الأصليّة قد انفصمت، والأفضل أنّ العالم وأنّ التّاريخ يكونان. إنّ انشقاق الانسان عن نفسه، وهو الانشقاق الذي كان منذ حين يعوقه

عن أن يكون «الانسان الالهي» قد بات الآن صانع حقيقته وقيمته. هو منشقٌ لأنّهُ ليس «نوعا» أو «شيئا مخلوقا» ولأنّه كما يقول **برڤسُونْ** «مجهود خلاّق»، ولأنّ الانسانيّة لكي تكون انسانيّة قيّمة لم تكن تقدر «أن تتقوّم نهائيّا من دون مساعدة الانسان نفسه». إنّ وحدة البدايات رمزٌ تَهَبُهُ لنفسها بنفسها إرادتُنا الحاليّةُ في أن نكون أجسادا وأرواحا في آن، وهو دعوة إلى أن نصطنع جسما من المؤسّسات يمكن للفكر أنْ يأنس فيها نفسه. ومن ثمّ، فسواء أتعلّق الأمر بالآليّة أو بأوقات فراغ العمّال أو بوضعيّة/النّساء فإنّ نبرة **برڤسُونْ** أبعدُ ما 36]
تكون عن النّبرة المحافظة. لقد بادر السّيد **لُورْوَا** - في هذه النقطة أيضا - إلى المعنى الخفيّ للبرڤسونيّة عندما اعتبر كامل تاريخنا ثورة تجري منذ النهضة وتحدّث عن البعد المطلق للأنسنة.

قد نلخّص الحركة الدّاخليّة للبرڤسونيّة بأن نقول إنّها المرورُ من فلسفةٍ للإنطباعِ إلى فلسفة للتّعبيرِ. فما قاله **برڤسُونْ** ضدّ اللّغة ينُسينا ما قاله لفائدتها. ذلك أنّه ثمّة اللّغة التي تتجمّد على الورق أو تتجمّدُ في الفضاءِ عناصر منفصلةً، وثمّة الكلمة الحيّةُ التي تضاهي الفكر وتزاحمه كما كان يقول **ڤالِيرِي** (Valéry). فأمّا هذا فقد أدركه **برڤسُونْ** فإذا كان للإنسان أن يقف وسط العالم و أن يغيّر الآليّات، فإنّه مدينٌ بذلك لجسمه و لدماغه، «هو مدينٌ بذلك للغته التي تنعطي

إلى وعيه جسما لا ماديّا يتجسّدُ فيه» كما يقول **برقسُونْ**. فبالتعبير عموما يتعلّق الأمر هاهنا، من خلال اللّغة. لقد أدرك **برقسُونْ** أنّ الفلسفة لا تتمثّل في فهم الحريّة والمادّة كُلاً على حدةٍ وفي المقابلة بين هذه وتلك، وبين الرّوح والجسد، أدركَ أنّ الحريّة والرّوح لا يكونان يحقّ إلا بأن يتركا الأثر الشّاهد عليهما في المادّة أو في الجسد، أي أن يعبّرا عن نفسيهما. يقول **التّطوّرُ الخلاّقُ** : «إنّ الأمر كان يتعلّق بأن نخلق مع المادّة الّتي هي الضّرورة عينها/أداة للحريّة و أن نصنع آليةً 3] تغلبُ الآليّة». المادّة عائق ولكنّها أيضا أداةٌ وحافز. فكلّ شيء هاهنا يجري إذن كما لو أنّ روح البدايات الذي كان يطفو على سطح الماء قد كان يحتاج في استكمال قوامه إلى أن يبتنيَ وسائل تجلّيه. فإنّ ما نسميّه التعبير ليس إلاّ صيغة أخرى لظاهرة لم ينفك **برقسُونْ** يعود إليها بدون مللٍ، ألا وهي المفعول الرّجعي للحقيقيّ. فتجربة الحقيقيّ لا تملك إلاّ أن تسقط صورة من نفسها على الزّمان الذي سبقها وليس في ذلك في الغالب إلاّ زمن مقلوبٌ ووهمٌ، ولكنّ **برقسُونْ** في **الفكر والمتحرك** (La pensée et le mouvant) يوحي لنا خلال حديثه عن **الحركة التّراجعيّة للحقيقيّ** أنّ الأمر يتعلّق بخاصيّة أساسيّة من خاصيات الحقيقيّ. وهكذا فأن نفكّر، أو بعبارة أخرى، أن نعتبر فكرة ما حقيقيّةً، فذلك يعني أنّنا نخوّل لأنفسنا -على الماضي- ضربا

من حقّ الاسترداد، أو أنّنا نباشره كاستقبال للحاضر أو أنّنا على الأقل نجعل الماضي والحاضر في عالم واحد. إنّ ما أقوله عن العالم المحسوس ليس في العالم المحسوس، ومع ذلك فلا معنى لما أقولُ إلاّ أن يعبّر عمّا يريد أن يعني العالم المحسوس.فالعبارة تتآرخ وتسلّم بأن الوجود قد كان قاصدا إليها. إنّ هذا التّبادل ما بين الماضي والحاضر، ما بين المادّة والرّوح، الصّمت والكلام، ما بيننا وبين العالم، إنّ
[38] هذا/التّحوّل الذي يؤولُ فيه هذا إلى ذاك وذاك إلى هذا، مع بصيصٍ من الحقيقة يُستشفُّ، لهوُ في اعتبارنا أحقّ بكثير من التّطابقِ الحدسي الشّهير، بأن يكون أحسن ما في البرڤسونيّة.

إنّ فلسفة من هذا النّوع تدرك غربتها المخصوصة، فلا هي ضمن العالم -تماما، ولا هي -مع ذلك- أبداً خارج العالم. فالتّعبير يفترض شخصا يعبّرُ وحقيقة يعبّرُ عنها ويفترض الآخرين الذين يعبّر أمامهم. ومصادرة التّعبير والفلسفة هي أنّه يمكن الاستجابة لهذه الشروط الثّلاثة معًا في آن. فلا قبلَ للفلسفة بأن تكون لقاء على انفراد بين الفيلسوفِ والحقِّ، وحكما يصدّر من عل على الحياة أو على العالم أو على التّاريخ، كما لو أنّ الفيلسوف لا **ينتمي إلى كلّ ذلك**، لا ولا قبلَ للفلسفة بأن ترهن الحقيقة التي نتعرّفها داخليًا بأيّ دائرة خارجيّة. لا بدّ لها من أنّ تذهب إلى أبعد من هذه الإميّةِ. لقد كان **بِرْڤسُونْ**

شاعرا بذلك أيّما شعورٍ. فإنّ وصيّته لسنة 1937 بعد أن صرّحت بأنّ تأمُّلاته قد كانت دوما «تقرّبهُ من الكاثوليكيّة أكثر فأكثر»، أضافت هذه الكلمات التي تطرحُ مشكلنا : «قد كنتُ أدخل فيها (الكاثوليكيّة) لو أنّي لم أشهد منذ سنوات تعاظم الموجة الهائلة من معاداة السّامية التي ستهجم على العالم. فأردتُ أن أبقى بين أولئك
39] الذين سيكونون غدا مضطهدين». وقد علمنا أنّه/وفّى بعهده، فذهب رغم المرض وتقدّم السّنّ إلى حدّ رفض التّسهيلات التي كان يريد أن يقدّمها لهذا اليهوديّ المرموق نظام خجلٌ من مبادئه التي له. فلا تعميد في السّرّ، إذن، رغم الخرافة، ورغم الموافقة المبدئيّة. وإنّما هاهنا نرى كيف كان **بِرْقْسُونْ** يتصورّ علاقاتنا بالحقيقة. فالمصادقة على الحقائق التي تحملها مؤسّسة أو كنيسة لا يمكنها أن تجعله في حلّ من ميثاق التّاريخ الذي انعقد بينه وبين مضطهدي الغد. سيكون الدّخول (في الكاثوليكيّة) في هذه الحال فراراً، ولن يمكن للاقبال على المسيحيّة الظّاهرة أن يترجّح على الاله المتخفّي في عذاب المضطهدين. سيقولون : إذا كان الفيلسوفُ يظنّ حقّا أنّ كنيسة تمسك بأسرار الحياة وأدوات الخلاص، فانّه لن يجد لخدمة الآخرين أفضل من أن يخدمها هي بغير حساب. ولكن لعلّ افتراضهم هو الباطل. فإنّ **بِرْقْسُونْ** بما عمد إليه من ذاك الاختيار بالذّات، شاهد على أنّه ليس ثمّة عنده من

مكان للحقيقة ينبغي لنا أن نبحث فيه عنها مهما كان الثّمنُ وحتّى
لو كلّفنا ذلك كسر العلاقات الانسانيّة وحلّ روابط الحياة والتّاريخ. إنّ
علاقتنا بالحقّ تمرّ عبر الآخرين. فإمّا أنّنا معهم نذهب إلى الحقّ وإمّا
أنّنا لسنا إلى الحقّ بذاهبين. ولكنّ غاية الصّعوبة أنَّ الحقّ لئن لم يكن
معبوداً، فانّ الآخرين -بدورهم- ليسوا بآلهة. ليس ثمّة من حقيقة
بدونهم، ولكنّه لا يكفي/أن نكون معهم حتّى نبلغ إلى الحقّ. فانّ 40]
بِرْقْسُونْ، أيّام كان يُطالبُ مطالبةً ملحّة بأن يعرض أخيرا أخلاقه، كتب
جملة قصيرة تُبين ذلك أيّما تبيينٍ : «ليس محتوما أبدا على المرء أن
يكتب كتابا». لا يمكن أن ننتظر من الفيلسوف أن يذهب إلى أبعد ممّا
يراه هو أو أن يعطي من التّعاليم ما ليس على يقين منه. فتلهّف
الأنفس هاهنا ليس حجّةً، ولا يمكن أن نخدم الأنفس بالتّقريبيّ والدّجل.
الفيلسوف، والفيلسوف وحده إذن هو الحكم. ها نحن قد عدنا إلى
الذّات وإلى لقاء الانفراد بين الذّات والحقّ. ولكنّنا نقول إنّه لا توجد
حقيقةٌ متوحّدةٌ. فهل نحن لدى الدّور؟ بلى! ولكنّه ليس دور الرّيبيّين.
صحيحٌ أنّه لا يوجد حكم نهائي وأنني لا أفكر بحسب الحقّ فقط، ولا
بحسب نفسي فقط ولا بحسب الغير فقط، لأنّ كُلاً من هذه الثّلاثة
مُحتاجٌ إلى الاثنين الآخرين ولا معنى للتّضحية بهما من أجله. فعلى
هذه الجهات الثلاث لا تنفكّ تقوم حياة فلسفيّةٌ. إنّ لغز الفلسفة (ولغز

التّعبير) هو أنّ الحياة تكون أحيانًا هي هي أمام الذات وأمام الغير وأمام الحقّ. وتلك الأحيان هي التي تبرّر الفلسفة، وهي التي يعتمدها الفيلسوف دون غيرها. فلن يرتضي الفيلسوف لنفسه أبداً بأن يكون
مشروعا ضدّ البشر ولا البشر ضدّهُ أو ضدّ الحقّ، ولا الحقُّ/ضدّهم. [4]
يريد أن يكون في الآن نفسه في كلّ مكان، ولو كلّفه ذلك ألاّ يكون بحقّ في أيّ مكان. إنّ معارضته ليست عدوانيّة : فهو يعلم أنّ ذلك في الغالب مقدّمةٌ للاستسلام. ولكنّه أعلم بحقوق الآخرين والخارج من أن يسمح لهم بأيّ تعدٍّ، فإذا ما انخرط ضمن عمل خارجي وأريدَ به أن يذهب إلى أبعد من النّقطة التي يفقد عندها ذلك العمل المعنى الذي حبّذه لديه، اطمأنّ إلى رفضه، لا سيما وأنّ أسباب الرّفض عنده هي عينُ أسباب الإقبال : من هنا ما يحيّرنا فيه من اللّين الحرون والاقبال المهموم والحضور الذي يدقّ عن أن يحسّ به : كمثلما ما يقوله **بِرْقْسُونْ** عن **رَافيسّونْ** بنبرة جعل فيها من شخصه ما نتخيّل معه هاهنا ضربا من الأوبة إلى النّفس : «هو لا يمكّنك من نفسه... لقد كان من أولئك الذين قلّت مقاومتهم فلا يمكنك حتّى أن تتباهى بأنّك قد حملتهم على الرّضوخ مرّة واحدة».

لئن ذكّرنا بهذه الكلمات المعدودات **لبِرْقْسُونْ** وهي ليست كلّها في كتبه، فلأنّها تشعرنا بالقلق الذي يعتري علاقات الفيلسوف مع

الآخرين أو مع الحياة، ولأنّ هذا القلق جوهريّ لدى الفلسفة. لقد نسينا ذلك قليلا. فالفيلسوفُ الحديث هو في الغالب موظّفٌ، وهو دوما
[42 كاتبٌ، وما يُترك له من الحريّة/في كتبه له مقابل : أنّ ما يقوله يندرج منذ البداية ضمن عالم أكاديمي تخفّ فيه علينا وطأة اختياراتنا الحياتية وتحجب ضمنه فرص التّفكير. لولا الكتبُ لَتعَذّرَ تحقيقُ سرعةٍ معيّنة في التّواصُلِ، فما لنا على الكتب من مأخذ. ولكنّها ليست، آخر الأمر، إلاّ كلماتٍ أنظمَ منْ سواها. بيدَ أنّ الفلسفةَ المودعةَ في الكتب لم تعد تخاطب النّاس.فما في الفلسفة ممّا يخرج عن المألوف، بل ممّا لا يُطاق، قد توارى طيّ الحياة المهذّبة للأنساق الكبرى. وإنّنا لن نجد الوظيفة الكاملة للفيلسوف من جديد حتّى نتذكّر أنّ الفلاسفة- المؤلّفين الذين نقرؤهم والذين نحن إيّاهم، لم يفتؤوا يجدون عرفهم في رجل لم يكن يكتب ولم يكن يدرّس، أو هو -على كلّ- لم يكن يدرّس على كراسيّ الدّولة، وكان يخاطب الذين يلقاهم في الشّارع ولاقى الشّدائد من الرّأي (العام) ومن السّلط. لا بدّ أن نتذكّر **سُقْرَاطْ**.

حياة **سُقْرَاطْ** وموته تاريخ العلاقات العسيرة التي للفيلسوف -إذا لم يكن محصّنا بحصانة العلماء- مع آلهة المدينة، أي مع غيره من النّاس ومع المطلق المحنّط الذي يغرونه بصورته. ولو كان الفيلسوفُ متمرّداً لهانت على النّاس صدمته، فكلّ امرئ يعلم في قرارة نفسه أنّ

العالم -كما هو- غير مقبول. وإنّه -لوجه الانسانيه- ليودّ/أن يرى [4
ذلك مدوّنا ولو ولّى عنه، من بعد ذلك، ناسيا إلى شؤون الحياة.

ليس التّمرّد إذن مكروها. أمّا مع **سُقْرَاطْ**، فالأمرُ على خلاف ذلك. فمن تعاليمه أن الدّين حقٌّ، وقد شوهد وهو يقدّم القرابينَ للآلهة. ومن تعاليمه أنّ الامتثال إلى المدينة واجبٌ، وهو أوّلُ من يمتثل حتّى النّهاية إلى المدينة. إنّ ما يؤاخذ به **سُقْرَاطْ** ليس ما يفعله بقدر ما هو كيفيّة ما يفعلهُ، وبقدر ما هو دواعي ما يفعله. ثمّةَ في **محاورة الدّفاع** عبارةٌ تفسّرُ كلّ شيء، عندما يخاطب **سُقْرَاطْ** قضاته فيقول : «**أيّها الأثينيّونَ، إنّي لأومِنُ كما لا يؤمنُ أحدٌ ممّن يتّهمونني**». ألا إنّه لقول عرّاف عليم. فهو يؤمن أكثر ممّا يؤمنونَ، ولكنّه كذلك يؤمنُ **كما لا** يؤمنون، وفي معنى غير الّذي فيه يؤمنون. إنّ الدّين الّذي يُعلنهُ حقّا هو الدّين الّذي لا تتصارع فيه الآلهة؛ وهو الدّين الذي تَظلُّ النّبوءاتُ فيه ملتبسةً ما دامتْ الآلهة -كما يقول **سقراط كِزِينُوفُونْ** (Xénophon)- هي التي تتنبّأ بالمستقبل، لا الطّير، وهو الدّين الذي لا ينكشف فيه الإلهيُّ إلاّ انكشاف شيطان **سُقْرَاطْ**، بنداءٍ صامت وتذكير للإنسان بجهله. الدّين حقّ إذن، ولكن بحقيقة لا يعرفها هو نفسه. الدّينُ حقٌّ كما يعتبرهُ **سُقْرَاطْ** لا كما يعتبر هو نفسه. كذلك الأمر عندما يبرّرُ وجودَ المدينة، فإنّما يبرّرهُ

لأسبابٍ تعنيه هو لا بحجج تنطق عن الدّولة. هو لا يفرّ من المحكمة، بل يمثل أمامها ولكن ليس في ما يقدّمه من تفسيرات لذلك كبيرُ [44] احترامٍ. يقولُ : فأوّلاً إنّ اللّهفة على الحياة أمر لا يليقُ بسنّي. /ثمّ إنّهم لن يحتملوني في مكان آخر خيرا ممّا أحتملُ هاهنا. وأخيرا فلقد عشت هنا منذ نشأت. وتبقى الحجة الشّهيرة لسلطة القوانين. غير أنّه ينبغي لنا أن ننظر إليها عن قرب. **كزِنُوفُونْ** ينطق **سُقْرَاطْ** بما يلي : يمكن للمرء أن يطيع القوانين راجيا أن تتغيّر، كما يمكن للمرء أن يحارب راجيا السّلم. فليس الأمر إذن أنّ القوانين صالحةٌ، وإنّما الأمر أنّها هي النّظام وأنّنا بحاجة إلى النّظام حتّى نغيّره. وعندما يرفض **سُقْرَاطْ** الفرار فليس ذلك لأنّه يعترف بالمحكمة وإنّما لكي يمكّن الطّعن فيها. فهو -لو فرّ- لأصبح عدوّ **أثينَا** (Athènes) ولصار حكم المحكمة وجيها. ولكنّه ببقائه -سواء أبرّؤوه أم أدانوه- قد كسب : فإمّا أن يبرهن على فلسفته بأن يحمل القضاة على قبولها، وإمّا أن يبرهن عليها أيضا بقبوله للحكم. سيقول **أرسطُو** وهو يهاجر من بعد ذلك بست وسبعين سنة، إنّه لا مبرّر لتمكين الأثينيّين مرّة أخرى من جريمة إذاية الفلسفة. أمّا **سُقْرَاطْ** ففكرته عن الفلسفة مختلفةٌ : فهي ليست صنمًا هو حارسه حتّى ينبغي عليه أن يودعه بمكان آمن، بل هي كامنة في علاقته الحيّة مع **أثينا**، في حضوره الغائب، في طاعته الخالية من

كلّ احترام. **لسُقْرَاطْ** أسلوبٌ في الطّاعة هو أسلوب في المقاومة، مثلما يتمرّد **أرسطو** في إطار من اللّياقة والكرامة. إنّ كلّ ما يفعله
[45 **سُقْرَاطْ** ينتظم/حول هذا المبدإ السرّي الذي يُضجرنا ألاّ ندركه. هو دائما مذنب إفراطا أو تفريطا، وهو دائما أبسط من الآخرين وأقلُّ اقتضابًا منهم، أكثر وداعة وأقلّ مهاودة، يجعلهم في حال من القلق ويسلّط عليهم ما لا يغتفر من الإهانة : أن يحملهم على الشّكّ في أنفسهم. هو هاهنا في خضمّ الحياة، في مجلس الشّعب كما هو أمام المحكمة، ولكن من غير أن نقدر عليه في شيء : لا بلاغة ولا مرافعة أُعدّت من قبلُ وإلاّ لأيّد افتراءاتهم بدخول لعبة الاحترام. ولكن لا تحدّي كذلك وإلاّ لنسي أنّ الآخرين -بمعنى ما- لا يمكنهم أبداً أن يُقاضوه إلاّ كما يفعلون. نفس الفلسفة هي التي تجبره على أن يمثُل أمام القضاة وهي التي تجعله مختلفا عنهم. نفسُ الحرّية التي تحمله على أن يكون بينهم تثنيه عن أحكامهم المسبّقة. نفس المبدإ يجعله كلّيا ومفرداً. ثمّة جزء من نفسه هو به قريبهم كلّهم واسم هذا الجزء هو العقل، وهو عندهم لا يُرى، وهو عندهم كما كان يقول **أرِيسْتُوفانْسْ** (Aristophane) دخان وفراغ ولغو. ويقول الشرّاح أحيانا : ذاك سوء تفاهم، **فسُقرَاطْ** يؤمن بالدّين والمدينه روحا وحقيقة وهم يؤمنون بهما حرفًا. فهو وقضاته لا يقفون **على أرض واحدة**. ليته أوضح موقفه

[46 أكثر ممّا فعل، إذن لرأوا عين اليقين أنّه لم يكن ينشد/آلهة جديدة وأنّه لم يكن يستخفّ بآلهة **أثينا** وإنّما كان فقط يخلع عليها معنى وكان يتأوّلها. ولكنّ المصيبة أنّ هذه العمليّةَ لم تكن بما يظنّ من البراءة، فإنّما في دنيا الفيلسوف تُستنقذُ الآلهة وتُستنقذُ القوانينُ بِفهمها، ولقد كان لا بدّ من فلاسفة **كسُقرَاطْ** بالذّات حتّى يُستصلح على الأرض ميدانُ الفلسفة. فمتى تؤوّلَ الدّينُ كان معنى ذلك عند الآخرين أنّه أُلغي، وما تهمةُ الالحاد إلاّ موقف الآخرين منه. إنّه يعطيك أسبابا تدعو إلى طاعة القوانين، ألا قد جاوز الحدّ بعدُ، من كان يمسك بالأسباب! فللأسباب أسباب أخرى تضادّها، فتذهبُ الهيبةُ. إنَّ ما ينتظر منه هو عين ما لا يقدر أن يعطيه : أن يوافق على عين ما عليه يوافقون، ومن غير حيثيّاتٍ. أمّا هو فيمثل -على العكس- أمام القُضاة، ولكنّه يمثل أمامهم ليشرح لهم ما هي المدينة، لكأنّهم لا يعرفون، لكأنّهم **ليسوا** هم المدينة. إنّه لا يرافع عن نفسه بل يرافع عن مدينة تقبل الفلسفة. هو يقلب الأدوا،ر ويقول لهم ذلك : لستُ عن نفسي أدافع بل عنكم أنتم. وفي نهاية الأمرِ فهوحاملُ المدينه وهم أعداءُ القوانين، هم الذين يُقاضونَ وهو الذي يقاضي. إنّه الانقلابُ الذي لا مفرّ منه لدى الفيلسوف لأنّه يبرّر الخارج بقيم آتية من الداّخل.

[47 ما الحيلة إذا تعذّر الدّفاع وتعذّر التّحدّي؟ أن نتكلّم فنجعل

الحرّيّة تُستشفُ من وراء الاحترام؛ أنْ نحلّ عقدة الحقد بالابتسامة. فياله من درس لفلسفتنا التي ضيّعت بمأساويّها ابتسامتَها! تلك هي السّخريّةُ. إنّ سخرية **سُقرَاطْ** علاقة بالآخرين، متحفّظةٌ ولكنّها صادقةٌ، وهي تعبّر عن هذه الظّاهرة الأساسيّة : أنّ كلّ امرئ ليس بالضّرورة إلاّ نفسه، وأنّه مع ذلك يأنس نفسه في الآخر، فهي تحاول أن تفتّح كُلاًّ منهما على الحرّية. وكما هو الشّأن في المأساة، فانّ الخصمين على حقّ معا، وتستخدمُ السّخريّة الحقُّ معنى مزدوجا يتجذّر ضمن الأشياء، وإذن فليس فيها أيُّ رضى عن النّفس بل هي سخرية من النّفس وسخريةٌ من الآخرين على حدّ سوًى. إنّها سخرية **ساذجة** فيما يؤكّد **هيقلْ** (Hegel). إنّ سخرية **سُقرَاطْ** لا تتمثّل في إيجاز القول، تضخيما لأثره، بإظهار قوّة النّفس أو بحمل الآخر على أن يتوهّم وجود معرفة خفيّة. فمحاورة **الدّفاع** تقول في كآبة : «كلّما أقنعتُ أحدهم بالجهل، توهّم الحاضرون أني أعرف كلّ ما يجهل». هو لا يعرف أكثر ممّا يعرفون، بل يعرف فقط أن لا وجود لعلم مطلق وأنّنا بهذا النّقص نظلّ منفتحين على الحقيقة. ويقابل **هيقلْ** هذه السّخرية الطيّبة بالسّخرية الرّومنطيقيّة التي هي إشكـال ومكر واكتفـاء : فهي متّصلـة
-في الحقيقة- بما لنا من القوّة على أن نعطي -إذا أردنا-/أيّ معنى [4
من المعاني لأيّ شيء من الأشياء : هي تجعل الأشياء هي هي،

وتُلاعبُها وتبيحُ كلّ شيء. أمّا سخرية **سُقرَاطْ** فليست هذا الجنون. وعلى كلّ، فحتّى إذا ما كانت لديه بعض آثار سخريّة سيّئة، فإنّ **سُقرَاطْ** هو نفسه الذي يعلّمنا أن نصحّح **سُقرَاطْ**. عندما يقول : قد كرِهْتهم إيّاي، وذاك دليل على أنّي أقول الحقّ، فهو مخطئ بحسب عين مبادئه. فكلّ الاستدلالات الصّائبة مبكّتةٌ ولكن ما كلّ مبكّت بصحيح. وعندما يقول لقضاته أيضا : لن أتوقّف عن التفلسف **ولو لزمني أن أموت مراراً ومراراً**، فإنّه يطاولهم رقاعة ويراود ضراوتهم. فهو إذن يسترسل أحيانا مع دوار الرّقاعة والقسوة، ويغريه الجلال الشّخصيّ وتأخذهُ روح الأرستقراطيّة. صحيح أنّهم لم يتركوا له من حلّ إلاّ أن يلوذ بنفسه، فلقد ظهر كما يقول **هيڨل**، مرّةً أخرى، «زمن انحطاط الدّيمقراطيّة الأثينيّة، ففرّ من الموجود وانصرف إلى نفسه ناشداً العدل والخير». ولكنّ ذلك هو عين ما كان حرّمه على نفسه، ما دام كان يعتبر أنّه لا يمكن للمرء أن يكون عادلا بمفرده وأنّه إذا كان كذلك بطُل عدلُه. فإذا كانت المدينة هي حقّا ما يُدافع عنه، فإنّ الأمر لا يمكن أنْ يتعلّق فقط بمدينة يحملها في نفسه، وإنّما بتلك المدينة الموجودة حولَهُ. إنّ الرّجال الخمسمائة الذين اجتمعوا/لمقاضاته لم [49 يكونوا كلّهم من ذوي المكانة أو من الأغبياء. فلقد برّأه منهم مائتان وعشرون رجلا ولو انضاف إليهم ثلاثون صوتا أخرى لانتُشلت **أثينا**

من العار. لقد كان الأمر يتعلّق أيضا بكلّ أولئك الذين كان يتهدّدهم من بعدِ سقراط نفس الخطر الذي تهدّده. فلربّما كان حرًا في أن يستحلّ بنفسه غضب الأغبياء وفي أن يغفر لهم، زراية، وفي أن لا يكترث بحياته. ولكنّه لم يكن حرًا في أن يغفر مسبّقا ما كان سينزل بغيره من الشرّ وفي أن لا يقيم اعتبارا **لحياتهم هم**. كان لا بدّ إذن من أن تُمنح المحكمةُ فرصتها للفهم. فما دمنا نعيش مع الآخرين، يتعذّر أن نطلق عليهم حكما واحدا من أحكامنا يستثنينا نحن ويبعدهم عنّا. لا مكان في الفلسفة للحكم **بأنّ الكلّ باطل** ولا للحكم بأنّ **الكلّ شرّ** لا ولا حتّى لهذا الحكم الذي لا يكاد يختلف عنهما **بأنّ الكلّ خير**.

ثمّة ما يدعو إلى التخوّف من أن ينكر زماننا هو أيضا الفيلسوف في حدّ ذاته وأن لا تكون الفلسفة مرّة أخرى إلاّ **دخانًا** في هذا الزّمان. ذلك أنّ التّفلسف بحث وهو يقتضي أن تكون ثمّة أشياء ترى وتقالُ. ولكنّنا اليوم لا نبحث إطلاقا، فنحن «نعود» إلى هذا التّقليد أو ذاك، و«نُدافع» عنه. وإنّ اعتقاداتنا لا تقوم على قيمٍ أو على حقائق ألفيناها، بقدر ما تقوم على مساوئ وأخطاء لمعتقدات لا نرغبُ/فيها. فإذا كرهنا الكثير من الأشياء لم نحبّ منها إلاّ القليل. إنّ فكرنا فكر متقهقر أو منسحب، وكلّ واحد منّا يكفّر عن شبابه. إنّ

هذا الانحطاط مساير لإيقاع تاريخنا. فإذا ما تجاوزنا نقطة معيّنة من التّوتّر، توقّفت الأفكار عن التّكاثر والحياة، وتهاوت إلى رتبة التّبريرات والتّعلاّت، فكانت تلاداً وأمجاداً، وإنّ ما يُتقعّر في تسميته بحركة الأفكار إنّما يردُّ إلى جملة حنيننا وأحقادنا وخجلنا ورهبتنا. وفي هذا العالم الذي يحلّ فيه الجحود وأهواء الشّيء المعتاد محلّ اليقين، يحترس النّاس خاصّة من أن يرواْ، ولذلك فإنّ الفلسفة هي التي تؤخذُ بالالحاد لأنّها تريدُ أن ترى. وسيكون من السّهل بيانُ ذلك بخصوص مطلقين اثنين هما في قلب مُناقشاتنا : اللّه والتّاريخ.

إنّه لمن اللاّفت انّ نلاحظ أنّنا لم نعد اليوم نبرهن على وجود اللّه كما كان يبرهن عليه القدّيس **تُومَا** (saint Thomas) والقدّيس **أَنْسَالِمْ** (saint Anselme) أو **دِيكَارْتْ**. فتظلّ البراهين في العادة ضمنيّة ويُقتصرُ على دحض انكار اللّه إمّا بأن يبحث في الفلسفات الجديدة عن شرخٍ ما يمكن أن يتحدّد منه ظهور فكرة واجب الوجود التي ظلّت دوما مفترضةً وإمّا أن يُخففّ -على النقضص من ذلك- إذا ما صمّمت هذه الفلسفاتُ على الطّعن في تلك الفكرة، إلى رميها **بالالحاد**. فحتّى/تأمّلات قد بلغت من وفرة النّفس ما بلغته تأمّلات [5] الأب ُدو **لُوبَاكْ** (P. de Lubac) في الانسانويّة الملحدة أو تأمّلات السّيد **مَارِيتَانْ** (Maritain) حول دلالة الالحاد المعاصر، حتّى تأمّلات

كهذه تساقُ كما لو أنّ كلّ فلسفة ليستْ ثيولوجيّة إنّما ترجع إلى نفي الله. فيجعل الأب ُدو لُوبَاكْ موضوع دراسته إلحادا يريد بحقٍّ «أن يعوّض عمّا يهدم»، إلحاداً يبدأ إذن بهدم ما يريدُ أن يعوّض عنه فيكون كالحاد نيتشَه، أقرب إلى ضرب من قتل الرّب. وأمّا السّيد مَاريتّانْ فيتفحّص ما يسمّيه -على غير معهود- الالحاد الايجابي، وهو الالحاد الذي لا يلبث أن يظهر له بمظهر «صراع فعليّ ضدّ كلّ ما يذكّر بالله» أو بمظهر «إلهويّة مضادّة» أو «إعلان إيمان مقلوب» و«رفض للإله» و«تحدّ للإله». غير أنّ هذه الإلهويّة المضادّة موجودة لا محالة، ولكنّها لمّا كانت ثيولوجيا مقلوبة لم تكن فلسفةً. فإذا ما ركّزنا عليها النّقاش، ربّما بيّنّا أنّها تحتوي في طيّاتها الثيولوجيا التي تقاومها، ولكنّنا -في الآن نفسه- نرجع كلّ ذلك إلى جدل بين تأليه الله وتأليه الانسان، إذ يترامياِن بتهمة الاغتراب، وننسى أن نتساءل من الفيلسوف هل ينبغي عليه أن يختار ما بين الثّيولوجيا وقيامة بلاد العجائب أو «صوفيّة التّعلّق بالانسان الأرقى»، وأَنْ نتساءل هل نصّب الانسانَ يومًا، فيلسوفٌ، في المهامّ الميتافيزيقيّة للعليّ القدير.

[5] فأمّا الفلسفة فتقومُ ضمن نظام اخر، ولنفسِ الأسباب هي تتجنّبُ الانسانويّة البروميثيوسيّة وإقرارات الثيولوجيا المنافسةَ لها. لا يقول الفيلسوف بأنّ تجاوز التّناقضات البشريّة تجاوزا نهائيًا هو أمرٌ ممكنٌ،

وَبأنّ الانسان الكامل ينتظرنا في المستقبل. فهو -كسائر النّاس- لا يعرف عن ذلك شيئا بل يقول -وقوله بعيد عن ذلك كلّ البعد- إنّ العالم في بدايته وإنّه ليس لنا أن نحكم على مستقبله بما كان من ماضيه، وإنّ فكرة قدر ثاوٍ في الأشياء ليست فكرة بل هي دوار، وإنّ علاقاتنا بالطّبيعة ليست مثبّتة تثبيتا نهائيّا، وأن لا أحد يقدر أن يعرف ما تستطيع أن تصنعه الحرّية، ولا أن يتخيّل ما قد تكون عليه العادات والعلاقات البشريّة ضمن حضارة زالت عنها سيطرةُ هاجس المنافسة والحاجة. هو لا يعلّق أمله بأيّ قدرٍ من الأقدار ولو كان مواتيا، وإنّما يعلّقه بما ليس قدراً فينا نحن، أيْ بعارضية تاريخنا، فنفيُ القدر هو الموقف. هل ينبغي حتّى أنْ يُقال إنّ الفيلسوف إنسانوي؟ كلاّ، إذا ما عُني بالانسان مبدأ تفسيرٍ يتعلّقُ الأمرُ بأن نستعيض به عن غيره. إنّا بالانسان لا نفسّر شيئا، فليس هو قوّة بل كان وهنا بقلب الوجود، وعاملاً كُوسْمُولوجيًا، ولكنّه المكان الذي تلتقي
فيه كلّ العوامل الكوسمولوجيّة/فيتغيّر معناها بضرب من التّحوّل [5
الذي لا ينتهي أبدا، وتصبح تاريخا. فانّما يكون الإنسانُ بالتّأمُّل في طبيعة لا إنسانيّة وبحبّ النّفس معا. وإنّ وجود الانسان بما يتّسعُ له من الأشياء، كلّها تحديدا، لأغنى من أن يجد (الإنْسان) فيه هو بالذّات موضوعا لالتذاذه، أو لأغنى من أنّ يطلقَ ما سمّيَ، عن حقٍ،

«شوفينيّةً إنسانيّةً». ولكنّ عين الإلسان الذي يراوغُ كلّ تديّنٍ للإنسانيّة هو الذي يجرّد الثيولوجيا من أركانها. ذلك أنّ الثّيولوجيا لا تعاين عرضيّة الكائن الانساني الاّ لتجعلها صادرة من واجب وجود، أي لتتخلّص منها. هي لا تستخدمُ الدّهشة الفلسفيّة إلاّ لتبرّرَ منها قيام مقالة تنهيها. إنّ الفلسفة تنبّهنا إلى ما هو -في حدّ ذاته- إشكاليّ في وجود العالم وفي وجودنا بما نشفى معه إلى الأبد من عادة البحث عن حلّ في كرّاس المعلّم، مثلما كان يقول بِرْقْسُــونْ. إنّ دُو لوبَاكْ يجادل إلحاداً يريد أن يصل إلى حدّ إلغاء «المشكل الذي كان ولّدَ اللّهَ في الوعي». على حدّ قوله. ولكنّ الفيلسوفَ يبلغُ من التّمرُّسِ بهذا المشكل ما يجعله يعمدُ، على العكس من ذلك، إلى تجذيره، أي إلى وضعه فوق الحلول التي تخنقه. فتبدو له فكرة واجب الوجود كفكرة «المادّة الأزليّة» أو «الانسان الكامل» مُبتذلةً في مقابل
54] ما يطلعُ علينا من الظّواهرِ في كلّ مستويات العالم،/وفي مقابل هذه الولادة الموصولة التي ينشغل بوصفها. وفي هذا الوضع، فقد يمكنه أن يفهم الذين كواحد من تعابير الظّاهرة المركزيّة، ولكن أنْ نفهم الدّين وأنْ نسلّمَ به شيئانِ مختلفان، بل يكادان أن يكونا متناقضين، وذلك ما ذكّرنا به مثال سُقرَاطْ. ولقد كان لِيشتنبرْغْ (Lichtenberg) وهو الذي قال عنه كانطْ إنّ كلّ جملة من جمله تخفي فكرة عميقةً، يعتبر

تقريبا أنّه لا ينبغي إثباتُ الله ولا نفيهُ، فيقول مفسّرا ذلك : «لا يجب أن يكون الشّكُّ شيئا أكثر من اليقظة وإلاّ جاز أن يصبح مصدرا للخطر». وما ذاك لأنّه أراد أن يبقيَ بعض الآفاق مفتوحة أو أن يرضي جميع النّاس. وإنّما كان من نفسه ارتضى أن يقيم ضمن وعي بالذّات وبالعالم وبالآخرين بما هم كلّهم «غرباء» (والعبارةُ هاهنا أيضا له) وهو وعيٌ تحطّمه كذلك التّفسيرات المتنافسة. تلك اللحظة الحاسمة التي تتّسع لدنها قطع من المادّة وكلمات وأحداثٌ لمعنى كانت هي حدّه القريب ولم تكن تسعهُ، وقبل ذلك، ذاك اليقاعُ الأصليّ للعالم، الذي هو -بعدُ- مُعطى مع أبسط إدراكاتنا الحسّية والذي يجاوبه ترجيع المعرفة والتّاريخ : أنْ نعاينهما ضدّ كلِّ تفسير طبيعيـانيّ وأن نحلّهمـا
[55] عن كلّ ضرورة مسيطرة : هو هو. إنّنا نخطىء الفلسفة إذن عندما/ نحدّها بالالحاد. فتلك الفلسفة في نظر الثّيولوجي. وليس النّفي لديها إلاّ بدايةً انتباه ورصانة وتجربة ينبغي اعتمادُها في الحكم عليها. فإذا ما تذكّرنا من جهة أخرى تاريخ كلمة الإلحاد وكيف أطلقت حتّى على سبينوزا، وهو مع ذلك أكثر الفلاسفة إيجابيّةً، لزمنا أن نُسلّمَ أنّ نعت الالحاد يطلق على كلّ فكر يحوّل موضوع المقدّس أو يحدّه على نحو آخر، وأنَّ الفلسفةَ التي لا تجعل المقدّس أبداً هاهنا أو هاهناكَ كما لو كان شيئا من الأشياء وإنّما تجعله لدى موصل الأشياءِ والكلمات،

ستظلّ دوما معرّضةً لهذا المأخذ من غير أن يمسّهَا أبداً.

أن يكون ثمّة مدلولٌ إيجابيٌّ للسّالبيّة الفلسفيّة، أو أن تمثّل هذه السّالبيّةُ عين حضور الفكر، فذلك ما لم يكن ممكنًا لفكر متفتّح وحسّاسٍ أن يغفل عن تخمينه : لذلك ينتهى السّيد **مَاريتَانْ إلى** أن يتمسّك باتّصال رفض الأوثان جوهرا للمسيحيّة. فالقدّيس -فيما يكتبه- «ملحدٌ شاملٌ» إزاء إله لا يكون إلاّ ضامن النّظام الطّبيعي، إله يكرّس، بحتميات مقدّسة كلّ شرّ الدّنيا كما يكرّس كلّ خيرها، إله يبرّرُ الاستعبادَ والجورَ ودموع الأطفال واحتضار الأبرياء، إلهٍ قد يضحّي أخيرا بالانسان للكوسموس فيكون «امبراطور الكون الذي لا [56] خير فيه». إنّ الإله المسيحي الذي/يغفر للعالم ويستجيب إلى الصّلوات هو -فيما يقول السّيِّدُ **مَاريتانْ**- النّفي الفاعل لهذا الاله. ومثل هذا الأمر يتعلّق فعلا بجوهر المسيحيّة. وأمّا الفيلسوف فيتساءل فقط عن المفهوم الطّبيعيّ والعقلي للّه بما هو واجب وجود أليس هو بالضرورة مفهوم امبراطور العالم، وهلاّ يتوقّف بدونه الإله المسيحيّ عن أن يكون صانعَ العالم، وهلاّ تكون الفلسفة هي التي تذهب إلى الحدّ الأقصى في معارضة الآلهة المزيّفة التي نصّبتها المسيحيّة في تاريخنا ؟ نعم، **فأين** سيتوقّف نقد الأوثان **وأين** سيمكننا أن نُعيّنَ مقام الاله الحقيقيّ إذا ما كنّا، كما يقول السّيّدُ **مَاريتانْ**، ندفعُ ضريبة

للآلهة المزيّفةِ «كلّما انحنينا أمام العالم»؟

فإذا ما اعتبرنا الموضوع الآخر للجدالات المعاصرة، أي التّاريخ، رأينا أنّ الفلسفة هاهنا أيضا تبدو يائسة من نفسها. فبعضهم يرى في التّاريخ قدراً خارجيًا من أجله يدعى الفيلسوفُ إلى أن يلغيَ نفسه، من حيث هو فيلسوفٌ. والبعض الآخر لا يحفظ استقلال الفلسفة الاّ بفصلها عن الظّرف واتّخاذها مشتغلاً شريفًا عنه. **فيدافعون** عن [57 الفلسفة **ويُدافعون** عن التّاريخ كما لو كانا تقليدين متنافسين،/ولكنّ المؤسّسين الذين خبروهما لم يكونوا يجدون كلّ هذه الصّعوبات في جعلهما يتعايشان فيهم : ذلك أنّنا إذا ما اعتبرناهما لدى تولّدهما ضمن الممارسة الانسانيّة، لم نجدهما على طرفي إمّية وإنّما كانا يتناميان ويتناقصان معا.

لقد سوّى بينهما **هيڤلْ** من قبل، إذ جعل الفلسفة تعقّلا للتّجربة التّاريخيّة وجعل التّاريخ صيرورة الفلسفة. ولكنّ الصّراع لم يكن إلاّ مقنّعا : فطالما ظلّت الفلسفة لدى **هيڤلْ** علما مطلقا ونسقا وكليّةً، لم يكن التّاريخ الذي يتحدّث عنه الفيلسوف تاريخا بجدّ، أي شيئا ما نفعله، بل كان التّاريخ الكلّيُّ المفهومَ المنجز الميّت. والعكس بالعكس، فانّ التّاريخ بما هو ظاهرةٌ صرفةٌ أو حدثٌ صرفٌ يدخلُ إلى النّسق الذي ندمجه فيه حركة داخليّةٌ تمزّقهُ. فيظلّ الموقفان صادقين لدى **هيڤلْ** وإنّنا

لنعرف أنّه قد حافظ على المشكل أيّما محافظة. فتارة يبدو الفيلسوفُ لديه مجرّدَ قارئ تاريخٍ قد انتهى بعد، أو هو طائر مينارفا الذي لا ينطلق الاّ لدى انتهاء النّهار ولدى انتهاء عمل التّاريخ، وطورا يبدو الفاعل الوحيد في التّاريخ، مادام هو وحده الذي لا يفعل فيه التّاريخ والذي يفهم التّاريخ برفعه إلى المفهوم. وفي الحقيقة فإنّ المشكلَ إنّما يخدم الفيلسوف إذ هو الذي يخرج مشهد التّاريخ، فلا يجد فيه غير المعنى الذي/كان أودعه فيه من قبل، ولا ينحنى إلاّ إجلالا لنفسه. [5
فلعلّه انّما ينبغي لنا أن نطبّق على **هيڤل** ما يقوله **آلآنْ** (Alain)عن تجار النّوم، أولئك الذين «يعرضون نوما أحلامه، تحديداً، هي العالم». إنّ التّاريخ الكلّي الهيڤلي هو حلم التّاريخ، تماما كما هو الشأن في الأحلام، فإن كلّ ما نعقله فعلي وكلّ ما هو فعلي فهو معقول. فلا شيء نعمله للنّاس إلاّ وهو ماثلٌ بعدُ في قفا الأشياء **في** النّسق. وإنّ الفيلسوف ليتنازل لهم بأن يقبل أنّه لا يستطيع أن يعقل من الأشياء الاّ ما كان من عملهم هم. فيترك لهم هكذا اليد العليا على الفعاليّة. ولكنّه لـمّا كان يستأثر باليد العليا على المعنى، لم يكن للتّاريخ أن يدرك معناه إلاّ في الفيلسوف، وفي الفيلسوف وحده. الفيلسوف هو الذي يتعقّل تماهي الفلسفة والتّاريخ ويقرّره، وهو ما يعني أنّه ليس ثمّة تماهٍ.

إنّ جدّة ماركسْ ناقداً لهيقلْ لم تتمثّل إذن في كونه جعل في
الانتاجيّة البشريّة محرك التّاريخ، وعاملَ الفلسفة على أنّها انعكاسٌ
لحركته، وإنّما تمثّلت في فضح الحيلة التي تسبّب بها الفيلسوف إلى
دسّ النّسق في التّاريخ قصد العثور عليه من بعد ذلك فيه، والحيلة
التي أعلن بها جبروتـه من جديد لحظـة كان يبدو عليـه أنّه تخلّى عنـه.
فامتياز الفلسفة النظريّة عينهُ،/وادّعاءُ العيشِ الفلسفي كما كان يقول [59
مَاركسْ الشّاب، هو في حدّ ذاته حدث تاريخيٌ وليس مولد التّاريخ.
أمّا مَاركسْ فقد اكتشف معقوليّة تاريخيّة محايثة لحياة البشر، فلم
يعد التّاريخ عنده نظام الحدث فقط أو نظام الواقع تأتيه الفلسفةُ
فتمنحه المعقوليّةَ ومعها حقٌ الوجود، بل هو الوسط الذي يتشكّل فيه
كلّ معنى وبخاصّة المعنى المفهومي أو الفلسفي بما لهُ من الشّرعيّ. إنّ
ما يسمّيه مَاركسْ بالممارسة (Praxis) هو هذا المعنى الذي يرتسم
تلقائيّا لدى مُتقاطعِ الأعمال التي ينظّم بها الانسانُ علاقاته مع الطّبيعة
ومع الآخرين. فلا توجهها من البداية فكرة التّاريخ الكلّي أو الشّامل.
وانّا لنذكر أنّ مَاركسْ يلحُّ على تعذّر تعقّل المستقبل، فتحليل الماضي
والحاضر هو الأولى بأن يجعلنا نستشفُّ في مجرى الأمور منطقًا لا
يوجّههُ من الخارج بل يصدر عنه، ولن يكتمل الاّ متى فهم النّاسُ
تجربتهم وأرادوا تغييرها. فأمّا عن مجرى الأمور في حدّ ذاته، فإنّا

نعرف فقط أنّه سيلغي عاجــلا أو آجلا الأشكال التّاريخيّة اللاّ عقليّة،
[60 تلك التي تفرز الخمائر التي تحطّمها. ولقد يؤول هذا الالغاء للاّ عقلي/
إلى الفوضى إذا لم تكن القوى التي تُحطّم تلك الأشكال قادرة على أن تبني أشكالا جديدة. ليس ثمّة إذن تاريخٌ كلّيٌ، بل لعلّنا لا نغادر ما قبل التّاريخ أبداً. فالمعنى التّاريخيّ محايثٌ للحدث الذي يشترك فيه النّاس وهشٌ مثلهُ. ولكن لهذا السّببِ بالذّات يحوز الحدثُ بالنّسبة إلى العقل منزلة التّكوين. فلم يعد للفلسفة قوّة الاستيفاء التي كان **هيقِلْ** يضعها فيها ولكنّها كذلك لم تعد قادرةً أن تكون، كما لدى **هيقِلْ**، الانعكاس البسيطَ لتاريخ سابقٍ. ومثلما كان **مَاْركسْ** الشّابُّ يقول أيضا، فإنّنا لا «نحطّمُ» الفلسفةَ بما هي معرفة مفارقةٌ إلاّ لـ«تحقيقها». فتنتقلُ المعقوليّةُ من المفهوم إلى قلب **الممارسة** التي بين البشر وتأخذ بعض الأحداث التّاريخيّة معنى ميتافيزيقيًا فتحيا فيها الفلسفةُ.

إنّ **مَاْركسْ** بجحده قوّة الاستيفاء عن الفلسفة لا يقدر، كما اعتقد الذين من بعده، وربّما كما اعتقد هو نفسه، أن يحولّ جدليّة الوعي إلى جدليّة للمادّة أو للأشياء. فعندما يقول إنسان أن ثمّة جدليّة في الأشياء، فانّ ذلك لا يكون إلاّ في الأشياء من جهة ما يعقلها هو، ولَهذه الموضوعيّةُ في نهايـــة الأمـر قمّة الذّاتيانيــة -مثلما كان أظهـر

[61] ذلك مثال **هيقل**. لا يحوّل **مَاْركسْ** إذن/الجدليّة نحو الأشياء وإنّما يحوّلها نحو البشر بكلّ ما لهم طبعا من جهازهم البشري ومن حيث هم منخرطون عملا وثقافةً ضمن مشروع يغيّر الطّبيعة والعلاقات الاجتماعيّة. فليست الفلسفة وهما : إنّها علم جبر التّاريخ. وتعاكسيًا فانّ عارضيّة الحدث الانساني لم تعد الآن بمثابة النّقيصَة ضمن منطق التّاريخ، بل هي باتت شرط هذا المنطق فبدونها لا يبقى من التّاريخ إلاّ طيفه. ومتى عرفنا الوجهة التي يسير نحوها التّاريخ حتما لم يعد للأحداث إذا ما أخذناها حدثا حدثا أهميّة تذكر ولا معنى، فيتناضج المستقبل مهما حدث ولا يكون ثمّة حقًا ما يُشكل علينا في الحاضر، ما دام كلّ شيء – أيًا كان– سائرا نحو مستقبل واحد. ومن اعتقدَ، على النّقيض من ذلك، أنّ الحاضر يحوي الفاضل والأفضل لزمه أنّ التّاريخ عرضيّ، فلا يكون للتّاريخ معنى إذا ما تمثّلنا وجهته على نحو ما نتمثّل وجهة نهر يسيلُ بفعل أسباب جبّارة نحو محيط يرتمي فيه ويزول. فإنّ كلّ استنجاد بالتّاريخ الكلّي يبتر معنى الحدث، ويحوّل التّاريخ الفعلي إلى تاريخ غير ذي قيمة، ويكون قناعا للعدميّة. ولمّا كان الإله الخارجي، لحينه، إلهًا زائفا، لم يعد التّاريخُ الخارجيُّ تاريخًا. فالمطلقـان المتغالبانِ لا يعيشـان إلاّ أن يُحتفرَ بجمـامِ الوجودِ مشـروع
[62] انساني يطعنُ فيهما،/وإنّما في التّاريخ تتربّى الفلسفة على إدراك

هذه السّالبيّة الفلسفيّة التي يقابلونها عبثا بوفرة التّاريخ.

ولئن كان الذين جاؤوا من بعد **مَاركسْ** لم يفهموه في هذا المعنى، وإذا كان هو نفسه قد تخلّى بعد كتابات الشباب عن فهم نفسه هذا الفهم، فلأنّ حدس **الممارسة**، الجديد الجديد، قد كان يشكّك فيما كان يُتداول من المقولات الفلسفيّة، ولأنّهُ لمْ يكنْ ثمّةَ ضمن علميْ الاجتماعِ والتّاريخ الوضعيّين ما يستقبل الاصلاح الفكريّ الذي كان يدعو إليه. وفعلا **فأين** كان ينبغي أن يودع ذاك المعنى المحايث للأحداث التي بين البشر؟ هو ليس في البشر أو هو ليس دائما فيهم وفي وعيهم؛ أمّا خارجهم، فمذ وقع التّخلّي عن إيداع علم مطلق بقفا الأشياء، لم يكن ثمّة -فيما يبدو- غير أحداث عمياء. فأين كانت السّيرورة التّاريخيّة إذن وما أسلوب الوجود الذي كان يجب الاعتراف به لدى الأشكال التّاريخيّة التي من جنس الاقطاع والرّأسماليّة والبروليتاريا إذ نتحدّث عنها كما نتحدّث عن أشخاص عاقلين عارفين ومريدون، متخفّين وراء تعدّد الأحداث، من غير أن نستجلي ما تمثّله هذه التّشخيصاتُ بوضوح؟ وكيف يمكننا، منذ انقطعنا عن مدد الرّوح الموضوعي الهيقلي، أن نتجنّب ناريْ الوجود كشيء والوجود كوعي، [63] وكيف/لنا أن نفهم هذا المعنى المعمّم الذي يترامى داخل الأشكال التّاريخيّة وداخل التّاريخ برمّته، فهو ليس فكرا لأيّ **كوجيتو** وهو

(مع ذلك) يتداعى إليها كلّها. ولقدْ كان الأيسرُ أن نتخيّلَ جدليّةً غامضة للمادّة حيث كان **مَارِكْسْ** يتحدّثُ -على النّقيض من ذلك- عن «مادّة انسانيّة» أي عن مادّة قد انخرطت ضمن حركة **الممارسة**. ولكنّ هذه الحيلة قد شوّهت حدس **مَارِكْسْ** : فلقد كانت كلّ فلسفة -بالنّظر إلى جدليّة الأشياء- تهوي إلى مرتبة الايديولوجيا والوهم أو حتّى المباهتة. لقد فقدنا كلّ سبب إلى معرفة ما إذا كانت الفلسفة- مثلما أراد ذلك -**ماركس**- قد حُقّقتْ فعلاً في عين الوقت الذي حُطّمتْ فيه، أو طُمِسَ عليها فقط، فما بالك بما كان يلحق مفهوم التّاريخ من الضّرر في الآن عينه.

إنّ اتّحاد الفلسفة والتّاريخ يعيش من جديد، على نحوما يقع للكثير من الحدوس الفلسفيّة، ضمن بحوث أخصّ وأحدث هي لا تستوحي صراحة من **هيڤلْ مَارِكْسْ** ولكنّها تلتحق بآثارهما لأنّها تواجه عين صعوباتهما. فنظريّة العلامة مثلما تُبلورها الألسنيّة قد تستلزمُ نظريّةً في المعنى التّاريخي تتجاوزُ إمّية **الأشياء والوعي**. إنّ اللّغة حيّةً هي ذاك التّخثّر الأعسر الذي للفكر والشّيء. فالذّات، في فعل/التكلّم، نبرةً وأسلوبًا تُشهدُ على استقلالها، فليس أخصّ بها [64] منه، ولكنّها في ذات الوقت، وفي غير تناقض، متلفّتةٌ نحو المجموعة اللّسانيّة ومدينةٌ للّسان : أن نريد التكلّم هو أن نريد أن نفهمَ : إنّ

حضور الفرد في المؤسّسة وحضور المؤسّسة في الفرد لواضحٌ ضمن حالة التغيّر اللّساني. ذلك أنّ تقادُم صيغةٍ منَ الصّيغ هو الذي يوحي غالبا للذّوات المتكلّمة بأنْ تستخدمَ -وفقَ مبدإٍ جديدٍ -أدوات التّمييز القائمة ضمن اللّسانِ لدى التّاريخ المعتبر. إنّ المطلب الدّائم للتّواصل يحمل على الاختراع ويحمل على قبول استخدام جديد لم يروّ فيه ولكنّه مع ذلك نسقي. فالظّاهرة العارضةُ متى تبنّتها إرادة التّعبير أصبحت أداة جديدة للتّعبير تحوز مكانها ضمن تاريخ ذلك اللّسان ويكون لها معنى فيه. هاهنا معقوليّةٌ ضمن العرضيّة ومنطق معيش وتقوُّمٌ ذاتي نحتاجه في أن نفهم، لدى التّاريخ، وحدة العارضية والمعنى؛ فلعلّ **سُوسّير** (Saussure) قد رسم ملامح فلسفة جديدة للتّاريخ فعلاقات التّعاكس التي بين الإرادة التّعبيريّة ووسائل التّعبير تناسبها علاقات القوى [65] الانتاجيّة وصيغ الانتاج/وبوجه أعمّ علاقات القوى التّاريخيّة والمؤسّسات. ولـمّا كان اللّسانُ نسقَ علاماتٍ لا معنًى لها إلاّ في نسبة بعضها إلى بعضٍ بحيث تُعرفُ كلٌّ واحدة منها بقيمة استخدامٍ تختصُّ بها ضمن كُلّيّةِ اللّسان، فإنّ كلّ مؤسّسةٍ هي نسقٌ رمزيٌّ تستوعبهُ الذّات أسلوبا في الاشتغال وهيئة عامّةً، من غير أنْ يحتاج في ذلك إلى تصوّره. وإنّ انقطاعات التّوازن وإعادات التّنظيم التي تطرأ لهي كتلك التي للّسان ذات منطق داخلي ولو أنّك عند الاقتضاء لا تجد من

يتّعقلها بوضوحٍ. ويستقطبها أنّنا -بما نحن متشاركون في نسقٍ رمزيّ- إنّما نوجدُ، بعضنا بالنّسبة إلى بعض، وبعضنا مع بعضٍ، مثلما أنّ تغيّرات اللّسان إنّما تستقطبها إرادتُنا في التكلّم وإرادتنا في أن نُفهمَ. إنّ النّسق الرّمزي يحمّل التغيّرات الجزيئيّةَ التي تجري فيه معنى لا هو شيء ولا هو فكرة، رغم الثّنائيّة الشّهيرة، لأنّه تصريف من تصاريف تعايشنا. فبهذا العنوان، أي كأنظمة سلوك، توجدُ الأشكال والسّيروراتُ التّاريخيّةُ والطبقاتُ والأحقابُ التي كنّا نتساءل عنها أين **هي** : **هي في** فضاءٍ اجتماعي أو ثقافي أو رمزيّ لا
[66] يقلّ/حقيقة عن الفضاء الفيزيائيّ، بل هو يرتكز عليه. فثمّة معنى يترامى لا فقط في اللّغة أو في المؤسّسات السّياسيّة أو الدّينيّة، بل كذلك في أنماط القرابة والتّجهيز والمشهد والانتاج، وفي جميع أنماط التّبادُل البشريّ عمومًا. إنّ مُواجهةً بين كلّ هذه الظّواهر تظلّ ممكنةً ما دامت كلّها رمزانيات وربّما أيضا ترجمة لرمزانيّة إلى أخرى.

ماذا يمكنُ أن تكون وضعيّةُ الفلسفة بالنّسبة إلى تاريخ يفهم هذا الفهم؟ إنّ كلّ فلسفة لهي، هي أيضا، معمارٌ من العلاماتِ، فتتكوّنُ إذن ضمن علاقةٍ حميمة بأنماط التّبادُلِ الأخرى التي تكوّنُ الحياة التّاريخيّة والاجتماعيّة. إنّ الفلسفة لفي صميم التّاريخ، فلا تكون أبداً مستقلّةً عن القول التّاريخي. ولكنّها مبدئيًا تعوّض الرّمزانيّة الضّمنيّة

للحياة برمزانيّة واعية وتعوّض المعنى الخفيّ بمعنى ظاهر. هي لا تقف
عند التّأثّر بمحيطها التّاريخيّ (مثلما لا يكتفي هذا المحيط بالتّأثّرِ
بماضيها)، بل تغيّره بأن تكشفه إلى نفسه وبالتّالي بمنحه فرصة نسج
علاقات مع أزمنة أخرى ومحيطات أخرى تظهر فيها حقيقته. لا يتيسّر
أبداً، إذن، أن نوازي نقطةً نقطة بين الحدث وعبارته/المعرفيّة [67
والفلسفيّة، لا ولا هو أيسرُ من ذلك أيضا أن نوازي تلك الموازاةَ بين
الحدث وظروفه الموضوعيّة. فالكتاب، متى كان قيّما، جاوز نفسه
بنفسه حدثا مؤرّخا. فيظلّ النّقد الفلسفيُّ والجماليُّ والأدبيُّ نقدا داخليّا
ولا يعوّضهُ التّاريخُ. ولكنّ الحقّ مع ذلك هو أنّهُ يظلّ بإمكاننا
-انطلاقا من الكتابِ- أن نعثرَ من جديد على شذرات التّاريخ التي
تألّف حولها. بل انّ ذلك لضروريٌّ لمعرفة مدى ما حوّل الكتاب تلك
الشّذرات إلى حقيقتها. إنّ الفلسفة تلتفتُ صوب النّشاط الرّمزي النّكرة
الذي نخرج منه وصوب القول الشّخصيّ الذي ينبني فينا والذي هو
نحنُ، فتتفحّص قوّة التّعبير تلك التي تقف الرّمزانيات الأخرى عند حدّ
استخدامها. فهي لدى ملامسة كلّ الظّواهر وكلّ التّجارب تحاول أن
تدرك بكامل الصّرامة اللّحظات الخصبة التي لدنها يتمكّن المعنى من
نفسه، وهي تستعيدُ فتدفع كذلك بغير حدٍّ صيرورة الحقيقة التي
تفترض أنّه ثمّة تاريخٌ واحدٌ وعالمٌ واحدٌ ويكونُ لها تاريخٌ واحد وعالــمٌ

واحدٌ.

ولنبيّن ختامًا أنّ رُؤًى كهذه تبرّر الفلسفة حتّى في عاهاتها.

فلا فائدة من أن ننكر أنّ الفلسفة/تعرجُ : هي تسكن التّاريخ [6
والحياة ولكنّها تودّ لو تقيم بمركزهما أي بالنّقطة التي يكونان لدنها إقبالا ويتولّدان معنى. يعروها القلقُ لدى ما كان قائما بَعدُ. ولمّا كانت تعبيرا لم تتحقّق إلاّ تنازلاً عن مطابقة ما تعبّرُ عنه، وتبعيدا له عن ناظرها حتّى تبصرْ معناه. يمكنها إذن أن تكون مأساويّة ما دام ضدّها فيها، فلا تكون أبداً مشتغلا جاداً. فإنّ الانسان الجادّ، إذا ما وُجد، هوإنسان الشّيء الواحد يُنعم له. وأمّا أشدّ الفلاسفة تصميما فيبغون الأضداد دوما : يبغون التّحقيق ولكن بالهدم، والالغاء ولكن بالاحتفاظ. وانّ لهم دوما لقصداً مبيّتًا : فالفيلسوف قد يُعيرُ الانسانَ الجادَّ في -فعله ودينه وأهوائـه- من الاهتمـام أحدّ ممّا يعيرهُ أيٌّ كان، ولكنّنا -ثمّة بالذّات- ندركُ أنّه ليس منه في شيء : فأفعاله هو شهاداتٌ وهي تشبه الافعال ذات الدّلالة التي كان رفقاء **جُوليانْ سُوريلْ** (Julien Sorel)، في مدراسهم، يسعون بها إلى أن يبرهنوا لأنفسهم على تقواهم. فهـذا **سبينوزَا** (Spinoza) يكتب على باب الطّغـاة « Ultimi barbarorum » وهذا **لانيُو** (Lagneau) يتابع أمام السّلط الجامعيّة مسعى في ردّ الاعتبار لمترشّح منكود الحظّ. فمتى تم

لهم ذلك، آب كلّ واحد منهم إلى بيته، وانتهى الأمرُ لمدّة سنوات. فلعلَّ فيلسوفَ الفعل أبعد النّاس عن الفعلِ. فأن نتحدّث عن الفعل، وإن بصرامة/وعمق، هو أن نعلن أنّنا لا نريدُ أن نفعل؛ وإنّ [69
ميكيافلّي لنقيض لأيّة مكيافيلّية :إذ كان يصف حيل السّلطان، وكان -كما قيل- «كمن أمّنوه على سرّ فباح به». فصاحبُ الغواية ورجلُ السّياسةَ وهما يعيشان ضمن الجدل ولهما روح الجدل أو غريزته، لايستخدمان الجدل إلاّ إخفاءً لهُ. ولفيلسوف هو الذي يفسّر، جدليّا، أنّه يمكن للمعارض في ظروف معيّنة أن يتحوّل إلى ما يساوي خائنا. ولغة كهذه هي بالتّحديد نقيض لغة السّلط. وأمّا السّلط فهي تحذف المقدّمات وتقول باختصار شديد : ما في هؤلاء إلاّ مجرمونَ. فالمانويون الذين يتصادمون في الفعل أكثر تفاهما فيما بينهم منهم مع الفيلسوف. فبينهم تواطؤٌ، وكلّ واحد منهم علّة وجود الثّاني. وأمّا الفيلسوفُ، فغريبٌ في هذا التّشابُك الأخويِّ. ولئن هو لم يغدر أبدا، فإنّا نشعر من -أسلوبه في الوفاء- أنّه قد يغدر : فهو لا يشارك ككلّ النّاس، وموافقته ينقصها شيء من الكثافة وشيءٌ من اللّحم والدّم. فما هو حقّا بالكائن الواقعي.

مثل هذا الاختلاف موجودٌ. وكن هل هو حقّا اختلاف الفيلسوف عن الانسان؟ كلاّ، بل هو -في الانسان عينه- اختلاف الذي يفهم عن

الذي يختار، ولكلٌّ امرئٍ ها هنا منقسمٌ انقسام الفيلسوف. ثمّة كثير [70] من المصانعة/في صورة رجل الفعل التي نواجهُ بها الفيلسوف. فما رجل الفعل بالذي قُدَّ كجلمود صخر، وللحقدُ من شيم السّاقة، وللطّاعةُ العمياء مبتدأُ الذّعر، ولأنْ نختارَ ضدّ الذي نفهم هو مبتدأُ الرِّيبيّة. فلا بدّ للمرء من القدرة على الإدبار ليقدرَ على الإقبال الحقيقي الذي هو كذلك إقبال على الحقيقة. وإنّ نفس المؤلّف الذي كتب ذات يوم أنّ كلّ فعل فهو مانوي، والذي أبعدَ في الفعل مذاك، هو الذي أجاب مداعبا الصّحافي الذي ذكّره بقوله ذاك : «كلّ فعل فهو مانوي، **ولكن لا إفراط**». ما من أحد يكون مانويّا أمام نفسه : فذاك مظهر يظهر به رجال الفعل أمام من يراهم من الخارج، وما أقلّ ما يحفظونه في المذكّرات. فإذا ما ألمح الفيلسوف من الآن إلى بعض ما يقوله في نفسه الرّجل العظيم، فقد أنقذ الحقيقة لدى النّاس أجمعين وأنقذها حتّى لدى رجل الفعل الذي يحتاجها، فإنّا لم نسمع يوما بزعيم شعب من الشعوب يرتضي لنفسه أن يقول إنّه لا شأن له بالحقيقة. ليأتينّ زمن يردّ فيه رجل الفعل الاعتبار للفيلسوف، بل ما قولي كذا؟، فهورادّه له غداً. وأمّا النّاس الذين هم ناس فقط والذين ليسوا محترفي فعل، فَهُمْ أبعد بكثير عن تصنيف غيرهم إلى أخيار وأشرار، [71] ويكفيهم أن يتحدّثوا عمّا رأوا وأن يحكموا عن كثب، حتّى/ غبائهم.

متى خبرناهم، إحساسا عجيبا بالسّخريّة الفلسفيّة، كما لو أنّهم ألفوا صمتهم وتحفّظهمْ ضمن تلك السّخريّة. فإنّ فائدة الكلمة هاهنا -هذه المرّة على الأقلّ- هي تحريرُ النّاس.

ألا إنّ عرج الفيلسوف فضيلتُه. وما السّخريّة الحقيقيّة بالمهرب، بل هي مهمّة، والتّجرّد هو الذي يوكل لها نوعا من التّأثير ما بين النّاس. ولمّا كنّا نعيش ضمن واحدة من تلك الحالات التي كان **هيڤلْ** يسمّيها حالات ديبلوماسيّة، حيث توشك كلّ مبادرة أن تنحرف عن وجهتها، فإنّا نظنّ أحيانا أنّنا إنّما نخدم الفلسفة بمنعها من الخوض في مشاكل السّاعة. ولقد عمد بعضهم مؤخّرا إلى تمدّح ديكارت بعدم انحيازه لا إلى **ڤاليلِي** (Galilée) ولا إلى محكمة التّفتيش. فليس على الفيلسوف -فيما قالوا- أن يتخيّر إحدى الوثوقانيتين المتغالبتين. فهو يشتغل بالوجود المطلق فيما وراء موضوع الفيزيائي وخيال الثيولوجي؛ ألا أنّهم بذلك قد نسوا أن ديكارت برفضه أن يتكلّم قد رفض أيضا أن يقيم الاعتبار ويمنح الوجود لهذا السّلك الفلسفي الذي يرسّم به. وإنّه بصمته لا يتجاوز الخطأين التّوأمين بل يدعهما مشتبكَيْنْ، ويحرّش بينهما، و خاصّة منهما من كان ساعتها منتصرا. أن نسكت، وأن نقول لماذا لا نريد أن نختارَ، ليس هو هو. ولو كان ديكارت فعل ذلك، لما أعوزه أن يثبت حقّ **ڤاليلِي** النّسبي

[72]ضدّ/محكمة التّفتيش ولو كان ذلك يؤدّي في النّهاية إلى إخضاع الفيزياء إلى الأنطولوجيا. فالفلسفة والوجود المطلق لَيْسَا فوق الأخطاء المتغالبة التي تتعارضُ خلال القرن : وهذه الأخطاء لا تكون أبدا أخطاء من نفس الشّكل. فَعَلَى الفلسفة، التي هي الحقيقة الشّاملة أن تخبرنا بما يمكنها أن تضمّة منها إلى شملها. فقيام حالة للعالم يخوّل فيها للفكر أن يتحرّر من العلمويّة ومن الخيال يوما ما، لم يكن يكفيه تجاوزُهُمَا في صمتٍ، بل كان يلزمه التكلّم ضدّهما، وفي تلك الحالة المخصوصة كان يلزمه التكلّم ضدّ الخيال. ولقد كان الفكر الفيزيائي في قضيّة ڤاليلي يحمل مصالح الحقيقة. إنّ المطلق الفلسفي لا يستقرّ بمكان، وهو لذلك لا يكون أبداً في مكان آخر، بل ينبغي الذَّوْدُ عنهُ في كلّ حدثٍ من الأحداث. لقد كان آ **لأن** يقول لتلاميذه : «إنّ الحقيقة وقتيّة لدينا نحن البشر ذوي النظر القصير : هي حقيقة وضع أو حقيقة آن. ينبغي رؤيتها، قولها، فعلها، في ذلك الآن، لا قبله ولا بعده، عبراً سخيفةً، في ذلك الآن لا عديد المرّات، فلا شيء يكون عديد المرّات». فالاختلاف هاهنا ليس بين الانسان والفيلسوف : إذ كلاهما يفكّر في الحقيقة ضمن الحدث وهما معًا ضدّ ذي الشّأن إذ يفكّر بالمبادئ وضدّ المخادع إذ يعيش بلا حقيقة.

لدى نهاية تأمّل يبتدئ فيفكّ الفيلسوف ليجوّد إحساسه من بعد
[73] ذلك/بما كان يشدّه إلى العالم وإلى التّاريخ من روابط الحقيقة، فإنّ الفيلسوف يجد، لا هاوية الذّات ولا هاوية العلم المطلق، بل صورة العالم المتجدّدة وهو نابتٌ فيها ضمن غيره من النّابتين. فما جدله والتباسه الاّ أسلوب في صياغة ما يعرفه كلّ انسان، ألا وهو قيمة اللّحظات التي لَدُنَهَا تتجدّد حياته وهي تتواصل، ولَدُنَهَا تستدرك نفسها وتفهمها وهي تتجاوز، ولَدُنَهَا يصير عالمه الخاصّ عالما عامّا. تلك الألغاز قائمة في كلّ واحد منّا كما هي قائمه فيه. فما الذي تراه يقول عن علاقات الرّوح والجسد غير الذي يعرفه النّاس جميعا إذ يسوقون أرواحهم وأجسامهم، ويسوقون خيرهم وشرّهم رحلا واحداً؟ وما الذي يعلّمه عن الموت غير كونه يختبئ في الحياة كما يختبئ الجسد في الرّوح، ولهذه المعرفة، فيما قال **مُونتاني**(Montaigne)، هي التي «لا تفتأ تُميتُ فلاّحًا بل وشعوبا بأسرها تمامًا مثلما تُميتُ فيلسوفًا». فالفيلسوف هو الانسان الذي يستيقظ فيتكلّم، ووسع الانسان -صمتا- مفارقات الفلسفة، ألاَ إنّ من رام أن يكون بحقّ انسانا كان عليه أن يكون أكثر قليلا وأقلّ قليلا من إنسان.

الهامش 1 :

إنّ هذه الحركة المزدوجة لظاهرة في تأمّلاته حول الموت والخلود، وهما مشكلان كان يعتبر أنّهما يمتحنان كلّ تحليلاتنا لعلاقات الرّوح والعالم. ولقد كان السّيد **لافالْ** مناهضا للتّصوّرات التي تجعل من الحياة مجرّد قطيعة بين الحياة ضمن النّسبي والحياة ضمن المطلق، وتجعل من الخلود حياة مطوّلة أو تجعل منه «غد الموت» كما كان يقول. فهو عندما كان يتحدّث عن الخلود، لم يكن يقصد أنّ الموت لاشيء وأنّ الحياة تتواصلُ بعده، وإنّما كان يريد أن يعبّر عن أنّ الذّات بواسطتة تمرّ إلى ضرب آخر من الوجود. فانّ الذّات متى تخلّصت من التشتّت والاغتراب، ومتى تركّزت في نفسها وتحوّلت إلى ماهيّتها، كانت للمرّة الأولى بحقّ مالم يمكنها أبدا أن تكون إلاّ كيانا ناقصا. لقد كانت الحياة ضربًا من الخلود الفاشل ولم يكن خاتم الخلود يقع على غير حياة قد انتهت. كانت الحياة ليلة الموت. ولكن النّهاية -في بعض مقاطع **النّفس الانسانيّة** (L'Ame Humaine)، هي، على حدّ عبارة السّيد **لافال**، «مدمجة إلي نفسنا»، فيعطي الموت «لكلّ ما يستبقه من الأحداث طابع المطلق، ذاك الذي ما كانت لتحوزه أبدًا لولا أن تأدّت فجأة إلى الانقطاع». انّ المطلق يسكن كلّ واحد من مساعينا من جهة كونه مسعى قد فرغنا منه نهائيا وإنّه لن يعود أبدا. هكذا يتميّع

الخلود فيرجع عن أجل الحياة إلى قلبها. لم يعد الموت حقيقة الحياة، ولم تعد الحياةارتقاب اللّحظة التي نحولّ فيها إلى ماهيّتنا. إنّ ما في الحاضر دائما من طابع الابتداء والفشل والضّيق لم يعد علامة على نقص في الحقيقة. ولكنّ حقيقة الموجود هكذا لا تكون فيما انتهى إليه أو في ماهيّته، وإنّما تكون في صيرورته الفاعلة أو في تواجده. فإذا ما ظنّنا أنفسنا، كما كان يقول فيما مضى السّيد **لافالْ**، أقرب إلى الموتى الذين أحببناهم منّا إلى الأحياء، فلأنهم لم يعودوا الآن ينكروننا وأنّنا قد بتنا أحرارا في أن نحلم بهم كيفما شئنا. مثل هذا البرّ يوشك أن يكون عاقّا. إنّ الذكرى الوحيدة التي تحترمهم هي الذكرى التي تحفظ عليهم ما كانوا يصنعون بأنفسهم وبعالمهم، تحفظ عليهم نبرة حرّيتهم قبل نهاية الحياة، ونفس هذا المبدإ الهش يجعل منّا أحياء ويخلع على ما نفعل معنى لا يفنى.

الهامش 2 :

لا بدّ من الاعتراف بأنّ الأمر -حتّى الآن- لم يعد يتعلّق بجدليّة الزّمان والمكان، وأنّه إنّما بات يتعلّق في الغالب -لدى **برقسون**- بضرب من عدوى الزّمان بالمكان تظهر مثلا عندما يتحدّث عن «إسناد بعض امتداد المادّة إلى الإدراك». والحقّ أنّنا لا نعرفُ أبداً هل إنّ برقسون ينزل الدّيمومة في المادّة بموجب ارتخاء لها تزول به كديمومة، أم إنهّ سيجعل من المادّة ومن العالم نظام رموز تتحقّق ضمنها الدّيمومة. وانّ فكرة لعديم الوضوح لدى هذا الأمر لأنّه لم يكن يرى فيه أيّة إمّية : فإنّه لـمّا جعل عند أصل المادّة «وعيا - أعلى» ينجب الوعي أيضا، ظنّ نفسه موطّأ لأن يقول إنّ المادّةهي «كالوعي الذي تتّزن فيه كلّ الأشياء». فإنّ ما كان يعاينه فينا من غريب التّضامن بين المكان والدّيمومة، وبين الأشياء والوعي، لم يكن إلاّ نتيجة حاصلة فينا ممّا لها من الأصل المشترك. وأمّا نحن فقد كنّا نتلقّى التأمّل جاهزا. ولمّا كانت مفارقة التّعبير الخارجي للفكر حاصلة نهائيًا ومن قبلنا، فإنّه لا يبقى علينا الاّ أن نصف **الامتداد** «بدون حياء» كما يقول **برقسون** في هذه الكلمة المعبّرة. هكذا كان بإمكان برقسون -تحت غطاء كوسمولوجياه على وجه التّحديد- أن يبلور حدسه بالعلاقات العينيّة التي بين الدّيمومة والمكان، وبين الرّوح والجسد، من غير أن يتفطّن إلى أنّ ذلك

الحدس يعسّر أيما تعسير فكرة وعي أعلى أو فكرة روح بدون جسد. هكذا تحجب فلسفته عن نفسها المشكلّ الذي هي، مع ذلك، قائمة عليه.

الهامش 3 :

صحيحٌ أنّ برڤسون سرعان ما كان يعود إلى اعتبار هذه القراءة لحياة «تخاطب الذكاء» كما كان يقول عن الرّسم، بمثابة المباشرة : لقد كان يعتبر أن الرّسام هو نفسه قائم في قلب أثره وأنّه يملك «سرّ رسم الملامح»، في حين أنّ الرّسام -ككلّ أولئك الذين يستخدمون لغة، فما بالك بالذين يبتكرون- لا يعرف هو نفسه قانون انتظام حركاته. لقد كان بِرڤسونْ على خطإ حين ظن أنّ اللّوحة «حركة بسيطة نسقطها على القماش» في حين هي النّتيجة المترسّبة لسلسلة من مجهودات التّعبير. ولعلّ فينومينولوجيا الحياة ما كانت لتكون عنده أكثر من توطئة لتفسير الحياة بالوعي.

السحب 3000 نسخة
الإيداع القانوني فيفري 1995
تاريخ الطبع فيفري 1995

مطبعة أوربيس
الهاتف : 501700

«.. الفيلَسُوفُ هو الانســـانُ الذي يسْتيْقِظُ فيتكَلَّمُ، ووَسِعَ الانْسانُ - صمتا - مُفَارَقاتِ الفلْسفَة. ألاَ إنَّ مَنْ رَامَ أن يكونَ بحقٍّ إنسَانًا، كَانَ عَلَيْه أن يكُونَ أكْثرَ قَليلاً وأقلَّ قليلاً من إنسَانٍ.»

م.مرلو بونتي

ISBN 9973 - 738 - 10 - 1

دار أبيت

الثمن 4,000 د.ت